Lehrbuch

der

praktischen

Philosophie.

von

Johann Georg Heinrich Feder
Professor der Philosophie auf der Georg Augustus
Universität zu Göttingen.

Dritte und vermehrte Auflage.

Hanau und Leipzig
1775.

Vorrede
zur zweyten und dritten Ausgabe.

In dieser zweyten Ausgabe findet sich besonders die Allgemeine **Praktische Philosophie** merklich umgearbeitet. Diese wichtigen Stücke der Seelenlehre und der Rechtslehre machen eine Wissenschaft aus, mit der man so leicht nicht fertig wird. In der **Politik** habe ich endlich doch für nöthig erachtet, die vorher fehlenden Stücke einzuschalten, um auf diese Weise den Grundriß zu vollenden. Ich bin nunmehr im Stande, denen, die das wichtige und weitläuftige Studium der Staatsklugheit nicht ausführlich erklären hören, einen Grundbegriff von dem Umfange, den Theilen und Hauptlehren derselben, zu Folge dieses Grund-

risses, beyzubringen, drr ihre übrigen Kenntnisse aufzuklären und zu bestimmen, nützlich werden kann. Diese Absicht ist nicht über meine Kräfte, und für meinen Beruf auch genug. Göttingen, im Febr. 1771.

Meine Bemühungen bey der dritten Ausgabe waren wiederum guten Theils auf die **allgemeine praktische Philosophie** gerichtet. Das erste Hauptstück habe ich fast ganz umgearbeitet, und wie ich hoffe, reichhaltiger gemacht. Auch in den übrigen wird sich manche neue Bemerkung finden; und der Zusammenhang des Ganzen ist durch die abgeänderten Aufschriften der Abschnitte ohne Zweifel einleuchtender werden. Mein Vorsatz ein eigenes ausführlicheres Werkchen über diesen Theil der Philosophie zu schreiben ist noch fest und in beständiger Wirksamkeit, oh-

ne daß ich hoffe mit der Vollendung so bald fertig zu seyn.

In der **Moral**, wo es hauptsächlich auf genaue und vollhaltige **Grundbegriffe** ankömmt, habe ich doch auch etliche dahin zielende Veränderungen gemacht; insbesondere aber in dem Kapitel von den **Gründen der Tugend** die Anlage zur Untersuchung von der **Nothwendigkeit der Religion** so umgearbeitet, daß nunmehr deutlicher einleuchten wird, worauf es dabey ankömmt und abgesehen ist.

Im **Rechte der Natur** ist besonders bey der von den meisten vernachläßigten und von berühmten Männern seicht behandelten Untersuchung von den **Gründen des Eigenthums** einiges weiter berichtiget worden, das mehreste aber in dem allgemeinen Staatsrech-

te hinzugekommen. In dem ersten Theile des Naturrechtes habe ich mich noch immer nicht zu der gewöhnlichen Weitläuftigkeit entschliessen können; weil, wie die Sache insgemein getrieben wird, daß man nemlich die kunstmäßigen, aber doch willkürlichen Bedeutungen der Worte angiebt, und die sonnenklaren Folgerungen darunter setzt, es mir zu sehr unter der Würde und dem Zwecke der **Philosophie über die Naturgesetze von dem Rechte** zu seyn scheinet; wie es aber geschehen könnte, und von einigen vielleicht wirklich geschieht, daß man **moralisch-politisch über die**, in Ansehung der Angelegenheiten einzelner Menschen oder der kleinern Gesellschaften **zu gebenden Gesetze** philosophirt, nicht nur wider die von den mehresten nun angenommenen Grenzen des Naturrechtes, sondern was die Hauptsache, für mich zu

schwer

schwer ist. In der Politik ist, ausser etlichen litterarischen Bemerkungen, fast nichts neues hinzugekommen. Die Geschichte der praktischen Philosophie hat einige Zusätze erhalten. Göttingen, im Febr. 1773.

Vorrede
zur ersten Ausgabe.

Es erscheint nunmehr auch ein Lehrbuch der praktischen Philosophie von mir, so gut als ich es in der Zeit, die darauf verwendet worden ist, und bey dem Maasse meiner gegenwärtigen Einsicht, habe liefern können; für seinen Hauptzweck, meinen Vorlesungen zum Leitfaden zu dienen, vielleicht gut genug, aber noch entfernt von derjenigen Vollkommenheit, die ich ihm wünschte, und,

so mir Gott Leben und Kräfte verleihet, mit der Zeit auch zu geben gedenke.

Diese aufrichtige Erklärung, die für viele freylich überflüßig ist, wird mir vielleicht unverdientes Lob und unverdienten Tadel anderer erspahren. Doch verlange ich niemanden seine Freyheit einzuschrenken.

Die Ideen, nach welchen ich die Haupttheile der praktischen Philosophie bearbeitet habe, sind aus dem System selbst am besten zu ersehen; und ich habe sie jedesmal in der Einleitung oder Vorbereitung angezeigt. Unterdessen sind hier einige Erinnerungen vielleicht doch nicht überflüßig.

Die **Allgem. praktische Philosophie** ist zwar, nach den Hauptstücken ihres Innhaltes betrachtet, nichts weniger als eine neue Wissenschaft. Aber sie ist es doch, nicht nur in Ansehung des Namens, sondern auch

in Ansehung der Lehrart und der Grenzen. Immer mehr hebt sie ihr Haupt unter den philosophischen Wissenschaften empor; und wenn vielleicht einige andere ihr **wissenschaftliches Ansehen** einmal verlieren sollten: so wird sie das ihrige gewiß noch behaupten. Der Entwurf, den ich in meinem Lehrbuche von diesem Theile der **prakt. Philosophie** gegeben habe, hat mir die meiste Mühe gekostet; und dennoch ist es derjenige, mit welchem ich noch am wenigsten zufrieden bin. Unterdessen trägt er doch vielleicht etwas dazu bey, einigen einiges Licht anzuzünden, in Ansehung etlicher wichtiger Lehrpunkte. Wenn ich je noch ein besonderes ausführliches Buch über einen Theil der Philosophie schreiben sollte: so würde es die **allgemeine praktische Philosophie** seyn.

In dem Rechte der Natur bin ich, nicht nur dem Begriffe von der Natur und den Grenzen dieser Wissenschaft, sondern auch, so viel es sich bey der Kürze, die ich zu beobachten hatte, thun ließ, der Ordnung, des vortreflichen **Achenwallischen Lehrbuches** gefolget; welchem ich überhaupt meine vorzüglichsten Einsichten in diesem Theile der Philosophie zu danken habe. Ich gestehe es, daß es mir Anfangs einige Ueberwindung kostete, den Namen des Rechtes der Natur auf das blosse äusserliche Zwangsrecht einzuschrenken. Unterdessen hielt ich es zuletzt doch für das Beste; nicht nur, weil nunmehr die meisten an diese Bedeutung gewöhnt sind; sondern vornemlich auch deswegen, weil ich glaube, daß der wahre Zweck dieser Wissenschaft, derjenige, den **Grotius** sich dachte, und welcher aus dem Verhältnis-

se dieses Theiles der praktischen Philosophie mit den übrigen sich ergiebt, kein anderer ist, als Grundsätze, auf welche Völker oder einzelne Personen, die keinen gemeinschaftlichen willkürlichen Gesetzen gehorchen, sich berufen können, wenn sie ihr vollkommenes Recht, nicht sich, und ihrem Gewissen, sondern andern beweisen wollen, in wissenschaftliche Verbindung zu bringen. So bald ich das Recht der Natur aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten angefangen hatte, haben sich mir verschiedene Bedenklichkeiten aufgeklärt; und ich konnte dann auch keinen Anstand mehr nehmen, dem Begriffe zu folgen, der die Grenzen des Allgemeinen Rechtes enger ansetzet. Die üblen Folgen, die dieß zufälliger Weise haben könnte, sind ohnedem, bey der vorausgeschickten Moral, hier weniger zu befürchten.

Ich würde meinen Zweck völlig haben ausser Augen setzen müssen, wenn ich in der **Klugheitslehre** weit in die besondern Lehren der **Staatsklugheit** oder der **Haushaltungskunst** hätte eingehen wollen. Diese beyden Wissenschaften werden von besondern Lehrern ausführlich vorgetragen, und sie verdienen es. Auch können sie kaum nützlich genug gelehrt werden, wenn man sie allzuphilosophisch, das heißt aus ganz allgemeinen Begriffen, lehren will. Ich habe mein Absehen hauptsächlich auf die **allgemeine Klugheitslehre** gerichtet, die, meines Erachtens, in der philosophischen Encyklopädie mehr Aufmerksamkeit verdienet, als viele bisher ihr scheinen erwiesen zu haben.

Bey den also festgesetzten Begriffen von der Politik, dem Rechte der Natur und der

Allgemeinen praktischen Philosophie, bestimmten sich die Grenzen der Moral von selbsten dahin, daß die Lehre von den Pflichten nach dem Gewissen, dem innerlichen Rechte, dem göttlichen Willen, mic Uebergehung der Pflichten des Zwangsrechtes, den theoretischen Theil derselben ausmachten. Ausführlich bey den einzelnen Pflichten zu seyn, schien mir nicht nur deswegen zweckwidrig, weil man, wie ich in dem Buche selbst hier und da erinnert habe, in andere Wissenschaften ausschweifen müßte; sondern weil auch vieles aus der gemeinen Erkenntniß so bekannt ist, daß man nothwendig eckelhaft und langweilig wird, wenn man da ausführlich philosophiren will. Die Lehren des zweyten Theiles der Moral schienen mir ihren Zweck besser zu erreichen, wenn ich sie in Verbindung mit einander vortrüge; welches sonst, so viel mir

bekannt ist, wenige gethan haben. Dieser Zweck ist wichtig, besonders in unsern Tagen. Es würde mir Unrecht geschehen, wenn man mich etwa bey einigen Punkten, wo die Philosophie leicht gegen die Lehren der Kirche anstösset, einer **heuchlerischen Nachgiebigkeit** beschuldigen sollte. Aber daß ich furchtsam philosophire, und lieber **nichts entscheide**, wo ich Anstoß gegen heilsame Lehren befürchte, gestehe ich aufrichtig. Und sollte man je anders philosophiren, bey den bekannten unsichern Quellen, und der beständigen Ebbe und Fluth solcher Meynungen? Göttingen, im Septemb. 1769.

Inhalt

Inhalt
des ersten Theiles.

Allgem. Prakt. Philosophie.

Vorbericht. Seite 3
Erst. Hauptst. Von der Natur des menschlichen Willens.
Erst. Abschn. Allgemeine Idee. 5
Zweyt. Abschn. Von den allgemeinen Ursachen der Begierden und Neigungen. 26
Dritt. Abschn. Grundlehren vom Vergnügen und von der Glückseligkeit. 39
Viert. Abschn. Von den Gründen und dem Zusammenhange der vornehmsten Triebe und Neigungen. 56
Zweyt. Hauptst. Grundlehren vom Rechte.
Erst. Abschn. Von der Beherrschung des Willens und den moralischen Gesetzen überhaupt. 115
Zweyt. Abschn. Von den Gesetzen der Natur. 133
Dritt. Abschn. Grundlehren der Wissenschaft von Anwendung der Gesetze und Bestimmung des Rechtes. 145

Moral.

Vorbericht. 169

Er=

Erster Theil.

Systematische Vorstellung der vornehmsten Pflichten der Rechtschaffenheit. Seite

Erst. Hauptst. Von den Pflichten der Menschen gegen sich selbst. 172

Zweyt. Hauptst. Erst. Abschnitt. Von den Pflichten gegen alle Menschen insgemein. 195

Zweyter Abschnitt. Von denenjenigen Pflichten gegen andere, die sich auf besondere Verhältnisse gründen. 208

Drittes Hauptst. Von den Pflichten gegen Gott. 245

Viertes Hauptst. Von dem pflichtmäßigen Verhalten in Ansehung der leblosen Geschöpfe und unvernünftigen Thiere. 253

Zweyter Theil.

Philosophische Ascetik.

Erst. Hauptst. Ausführlicher Begriff von der Tugend. 256

Zweyt. Hauptst. Von den Gründen der Tugend. 268

Drittes Hauptst. Von den Hindernissen der Tugend und den Mitteln dagegen. 283

Viertes Hauptst. Von der Glückseligkeit des Tugendhaften und der Unvollkommenheit der menschlichen Tugend. 299

Allgemeine
Praktische Philosophie.

Xenoph. Memorab. Socrat. lib. I. c. I.

Αυτος περι ανθρωπειων αν αει διελεγετο, σκοπων, τι ευσεβες, τι ασεβες, τι καλον, τι αισχρον, τι δικαιον, τι αδικον.

Allgemeine
Praktische Philosophie.

§. 1.

Vorbericht von der Absicht und dem Inhalte dieser Wissenschaft.

Verschiedene Betrachtungen, die in der praktischen Philosophie wichtig sind, können nicht füglich zu einem der drey bekannten Haupttheile derselben gerechnet werden, weil sie, ohne der eigentlichen Bedeutung des Namens von dem einen oder dem andern zu entsprechen, dem einen sowohl als dem andern dienlich sind. Dadurch ist die Allgemeine praktische Philosophie, als eine eigene Wissenschaft, und als ein Haupttheil der Philosophie, der gewissermassen das Band zwischen der theoretischen und praktischen Weltweisheit ausmachet, entstanden.

Wenn mit der **praktischen Philosophie** überhaupt, und den Wissenschaften, die sie zusammen ausmachen, bekannt ist, wird leicht bestimmen können, was für Materien die **Allgemeine praktische Philosophie** zu bearbeiten habe *). Die Lehre von der Natur des menschlichen Willens überhaupt, die Grundsätze von den mancherley Arten der Güter und dem Wesen der Glückseligkeit, und endlich die Grundlehren von den Gesetzen und dem Rechte sind es, die in dieser **Grundwissenschaft der praktischen Philosophie** erörtert, und in gehöriges Licht gesetzet werden müssen. Wer griechische Namen liebt, möchte etwa die Hauptstücke derselben, **Thelematologie, Agathologie** und **Nomologie** nennen **).

*) Die allgemeine praktische Philosophie enthält also einen wichtigen Theil der Psychologie. Man könnte sie die Physik des menschlichen Herzens nennen. **Wolf** handelt folgende Hauptstücke in derselben ab: De Deo, legis naturae auctore, praemiis et poenis; De virtute et vitio, beatitate ac felicitate hominis; De conscientia; De imputatione morali, dolo ac culpa; De generali actionum humanarum directione; De modo consequendi summum bonum et felicitatem terrestrem; De custodia conscientiae et culpa vitanda; De conjectandis hominum moribus. S. dessen *Philosophia practica universalis* part. II. Hal. 1744. 4.

) s. A. G. **Baumgarten Philosophia general. p. 69.

Er-

Erstes Hauptstück.

Von der Natur des menschlichen Willens.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Idee.

§. 2.

Begierden, Wille, Willkühr.

Wie wir uns mancherley Vorstellungen und Gedanken bewußt sind, und aus diesem Bewußtseyn die Begriffe von dem, was Vorstellung und Gedanke heisset, uns absondern, ohne dieses Bewußtseyn diese Begriffe durch keine Wörtererklärung würden bekommen können: so ist es auch mit den Begriffen von Begierden und Verabscheuung und vom Wollen überhaupt. Was brauchen wir also der zweydeutigen Definitionen, wodurch das Wollen in ein Denken, oder in ein Empfinden, oder in sonst etwas, was es nicht ist, verwandelt wird. Besser als ich es mit

Worten beschreiben kann, wird einem jeden seine Empfindung sagen, was überhaupt Wollen, Begehren, Verabscheuen, Begierde und Verabscheuung sey. **Wille** aber heißt bisweilen so viel, als eine einzelne Begierde oder Neigung; bisweilen so viel als das ganze System der Begierden und Neigungen; bisweilen so viel als die Eigenschaft der menschlichen Seele, die sie fähig machet Begierden und Verabscheuungen zu haben; bisweilen so viel als die Kraft der Seele nach eigener Erkenntniß und Wohlgefallen die Kräfte des Verstandes und des Körpers zu gebrauchen, welche sonst auch **Willkühr** genennt wird. (S. Logik, §. 6. 7.)

§. 3.

Mancherley Aeußerungen des Willens.

Die Aeußerungen des Willens oder der Begehrungskraft sind bisweilen nur schwache **Regungen** oder Bewegungen im Gemüthe; bisweilen so heftig, daß die ganze Seele und selbst der Körper dadurch angegriffen wird, **Affecten**; bisweilen von mittlerer Stärke, so daß die Seele dadurch aufmerksam, aber doch nicht ganz davon eingenommen wird.

Sowohl bey jenen schwagen Regungen als bey dem Affecte, weiß der Mensch oft nicht recht, was er eigentlich begehrt oder verabscheuet.

Die

Die gewöhnlichen Begierden und Verabscheuungen aber sind mit einer klaren Vorstellung von dem Gegenstande, den wir begehren, oder verabscheuen, verknüpft; es sey nun, daß derselbe bloß von der Einbildung vorstellig gemacht, oder äußerlich wahrgenommen, oder innerlich empfunden, oder mittelst des Verstandes erkannt wird.

§. 4.

Abhängigkeit des Willens von dem Verstande. Was für Vorstellungen über den Willen viel vermögen.

Aus allem dem erhellet die Verknüpfung des Verstandes und des Willens, die Abhängigkeit der Begierden von den Vorstellungen.

Es lassen sich daher nicht nur nach der Verschiedenheit der Vorstellungen verschiedene Arten der Begierden unterscheiden, einfache und zusammengesetzte, dunkle, klare und verwirrte, besonders die sinnlichen Begierden von den vernünftigen, oder denen, die Vorstellungen des Verstandes, der höhern Erkenntniß zum Grunde haben (appetitus sensitivus, voluntas rationalis): sondern es erhellet auch gar bald, daß die Stärke der Begierden und Verabscheuungen zum Theile wenigstens von der formellen Beschaffenheit der Vorstellungen herrühre.

Nemlich ohne Rücksicht auf den objectiven Gehalt, auf den es freylich auch ankömmt, vermögen Vorstellungen desto mehr, je klarer und lebhafter sie sind; und eben deswegen auch je schneller sie erregt werden (Logik. §. 28) *).

Unzählige theils gewöhnliche, theils sonderbare Erfahrungen beweisen, daß die sinnlichen Vorstellungen ordentlicher Weise viel mehr über den Willen vermögen, als die Vorstellungen des Nachdenkens und der Vernunft.

Unterdessen lehret die Erfahrung eben auch zur Gnüge, daß es dem Menschen möglich ist, vernünftigen Vorstellungen die Gewalt über die sinnlichen in seinem Gemüthe zu verschaffen **).

*) Mendelssohn Philos. Schriften, Th. II. S. 73. ff. der 2ten Ausgab.

**) Wer vorläufig Hypothesen wissen will über die aus der Erfahrung bekannten verschiedenen Charaktere in Ansehung der Wirkung des Verstandes auf den Willen, sehe Crusius Anweisung vernünftig zu leben §. 62; Abbt vom Verdienste S. 108. Lamberts N. O. Phänomenologie §. 135.

§. 5.

Von den Bewegungsgründen. Erster Versuch über die Frage von dem gemeinschaftlichen letzten Grunde aller Begierden und Verabscheuungen.

Die Vorstellungen heißen **Bewegungsgründe, Motive,** in sofern sie den Grund in

sich enthalten von den Aeusserungen des Willens, dieselben erwecken und bestimmen. Es sind nemlich immer gewisse Eigenschaften der Dinge oder Zustände, welche die Begierden darnach oder die Verabscheuungen dagegen erwecken, wenn die Seele sie genau wahrnimmt. Diese Eigenschaften selbst werden daher auch Beweggründe genannt. Wir unterscheiden bey unsern Empfindungen und übrigen Vorstellungen das manchfaltige so in ihnen ist, nicht immer deutlich, so daß wir alles einzeln klar gewahr würden; die Vorstellungen die in uns rege werden, bleiben, wegen der Geschwindigkeit, mit welcher sie vorübergehen und andere erwecken, bisweilen dunkel (Log. §. 23-25.) Da unterdessen, vermöge der Erfahrung und der genauen Verknüpfung des Willens mit dem Verstande, auch solche nicht klar gewordene, nicht einzeln unterschiedene Vorstellungen auf den Willen wirken: so folgt, daß es geschehen könne, daß der Mensch sich seiner Beweggründe nicht immer genau bewußt ist.

Da wir unterdessen bey unendlich vielen Begierden und Verabscheuungen wenigstens der vornehmsten Beweggründe uns klar und deutlich bewußt sind: so mußte dadurch natürlicher Weise eine Vergleichung derselben unter einander, und endlich die Frage entstehen: Was das gemeinschaftliche in allen Beweggründen, oder was der eigentliche nächste Ge-

genstand der Begierden und Verabscheuungen sey? Und auf diese Frage ist in so fern die Antwort leicht zu geben, in wiefern nur ein gemeinschaftlicher Name angezeigt werden soll, womit wir diejenigen Eigenschaften benennen, um welcher willen wir etwas begehren oder verabscheuen und noch unerörtert bleiben darf, ob vielerley verschiedene Eigenschaften bey einem gewissen Verhältniß auf unser gewahrnehmendes und begehrendes Wesen diesen gemeinschaftlichen Namen bekommen, und was dieses für ein Verhältniß ist, oder wie es sich sonst im Grunde damit verhält.

Auf diese Weise kann ja wohl gesagt werden, daß der Mensch begehret, was ihm gut scheint, was ihm angenehm ist oder nützlich scheint. Denn um des Verhältnisses willen, in welchem die Dinge mit unseren Neigungen, mit unserem Begehrungsvermögen stehn, nennen wir sie angenehm oder unangenehm, und nützlich wegen der Beförderung dessen, was uns angenehm ist.

Und wenn wir nur ein wenig in die Geschichte des menschlichen Lebens hinein blicken: so werden wir gar bald gewahr, worauf die ersten Begierden des Menschen gerichtet sind, und wie sich mit der Sphäre der Erkenntniß die Sphäre der Begierden erweitert.

Aber die dabey leicht entstehende weitere Frage, was für Dinge denn alle unmittelbar

uns

uns angenehm sind, und warum sie es sind, ist durch alles dieses noch lange nicht ausgemacht.

§. 6.

Folgen aus dem vorhergehenden zur weitern Erklärung des Ursprungs der Begierden und Verabscheuungen.

Unterdessen können wir aus dem Vorhergehenden doch schon einiges folgern, was uns dazu dienen kann, den Grund von mancherley Begierden und Verabscheuungen der Menschen einzusehen; uns es zu erklären, warum einer gleichgültig bleibt, wo der andere heftig begehrt oder verabscheuet, warum ein Mensch oft vor dem fliehet, was ihm gut ist, und seinem eigenen Schaden nachjaget. Nemlich

1) Da alles auf die Vorstellung ankömmt: so müssen bey unrichtigen, einseitigen, durch die Adsociation veränderten Vorstellungen, nothwendig Begierden entstehen, die dem wahren Verhältnisse der Dinge und den richtigen Begriffen nicht gemäß sind.

2) Wenn die Vorstellung allzu schwach ist; wenn ihr lebhaftere Vorstellungen im Wege stehen: so kann sie keinen großen Eindruck auf das Gemüth machen.

3) Wenn der Erkenntniß die Ueberzeugung, die dauerhafte lebhafte Ueberzeugung fehlt: so kann

kann auch keine dauerhafte lebhafte Wirkung daraus entstehn.

4) Wenn also auch ein geringeres Gut oder Uebel lebhafter empfunden oder vorgestellt wird, als ein anderes an sich größeres Gut oder Uebel: so kann doch jenes größere uns gegen das geringere gleichgültig machen.

5) Wenn etwas unangenehmes mit dem, was an und für sich angenehm wäre, verknüpft ist, oder mit dem Unangenehmen etwas Angenehmes: so kann diese Nebenbetrachtung den stärkern Einfluß haben, und den Eindruck der Hauptsache verhindern. So kann der Mensch sich lieben, indem er sich zu hassen scheint; wirklich dem Reize des Vergnügens folgen, wenn er scheint dem Schmerze nachzuhangen.

6) Endlich ist es bekannt, und wird unten weiter ausgeführet werden, daß einem Menschen, daß unter gewißen Umständen, in gewisser Rücksicht, etwas wirklich gut seyn kann, was es für einen andern, was es unter andern Umständen, nicht ist.

§. 7.

Begriff von der Selbstliebe.

Wenn Liebe so viel heißet als wirksame Neigung das Vergnügen und den Nutzen des andern zu befördern: so heißt die Eigenschaft des

Men-

Menschen, daß er sein Vergnügen und seinen Nutzen zu befördern strebt, mit Recht die Selbstliebe.

Aber nach diesem Begriffe ist dann Selbstliebe keinesweges einerley mit Eigenliebe oder Eigennützigkeit. **Eigenliebe** heißt die unmäßige Achtung, die einer für sich und das Seinige hat. **Eigennützig** aber heißt ein Mensch, der immer nur seine **Vortheile** vor Augen hat und erwägt, nur durch die Vorstellung des Nutzens, den er davon hat, zu jedweder einzelnen Handlung getrieben wird *).

Wie vieles in den menschlichen Gesinnungen und Handlungen von der Selbstliebe herrühre, pflegt eine der strittigsten Fragen in der praktischen Philosophie zu seyn. Um dieselbe richtig zu beurtheilen, wird es nicht undienlich seyn, genauer zu bemerken, in welchen Fällen man zu Folge des angegebenen Begriffes sagen könne, daß die Selbstliebe wirke.

Dieß kann also gesagt werden,

1) Wenn die Vorstellung unseres Nutzens oder unseres Schadens uns beweget, beyde seyn, von welcher Art sie wollen;

2) Wenn die Vorstellung des Angenehmen oder Unangenehmen uns bestimmt. Das heißt, wenn entweder die unangenehme Empfindung, die wir jetzo haben, oder die Vorstellung einer unangenehmen Folge; Wenn das Vergnügen, so wir jetzo empfinden, oder das

Ver-

Vergnügen, so wir uns voraus vorstellen, wirket.

3) Ueberhaupt wissen wir, daß Etwas bisweilen mittelbarer Weise, und nach entferntem, oft verborgenem, aber doch reellem Zusammenhange, die Ursache von dem andern ist. Wenn ein solcher Zusammenhang auch bey den Regungen des menschlichen Herzens, den Begierden und Handlungen des Menschen Statt findet: so kann auch die Selbstliebe mittelbarer Weise, und auf eine verborgene Art, manches wirken.

*) Tiefer heraus entwickelt den Begriff des Eigennutzes Garve in den Anmerkungen zu Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie, S. 352. ff.

§. 8.

Von der Sympathie.

Daß der Mensch bey seinen Begierden und Handlungen nicht bloß durch die **Vorstellung** seines **Nutzens** getrieben werde, nicht immer dabey an sich und seine Vortheile gedenke; dieß wird offenbar, wenn man auf eine andere Eigenschaft der menschlichen Natur Acht giebt, die ein jeder täglich an sich und andern gewahr werden kann, die man aber in der Philosophie erst später angefangen hat genau zu beobachten. Dieß ist die **Sympathie**.

Wie

Wie oft bewegt uns nicht ein Gelächter anderer zum Lachen, ohne daß wir wissen, warum sie lachen, oder uns selbst etwas Lächerliches denken? Eines Menschen heitere, lebhafte, freundliche Miene verbreitet Heiterkeit unter einer ganzen Gesellschaft.

Vt ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus.

Machen wir nicht bisweilen, wenn ein anderer einen Schlag bekömmt, oder wenn er fällt, Bewegungen, als wenn es uns widerführe? Fühlen wir es nicht, wenn jemand ein Kleid an hat, das ihm sehr zu zwängen scheint? Wird es uns nicht Angst, wenn jemand im Reden stottert, nicht fortkommen kann?

Dieß mögen einstweilen Beyspiele genug seyn, um den Begriff der Sympathie darauf zu gründen. Und nach diesen Beobachtungen können wir die Sympathie erklären, durch die Eigenschaft unserer Natur, vermöge deren ein Zustand eines von uns unterschiedenen Subjectes, durch die Vorstellung gewißermassen in uns hervorgebracht wird, oder vermöge deren die Vorstellung des Zustandes eines von uns unterschiedenen Subjectes in uns zum eigenen Gefühle wird. Dieses Gefühl selbst heißt auch Sympathie.

Zu

Zu Folge dieses Begriffes und der Erfahrungen, die ihn gründen, erhellet,

1) Daß nicht bloß die unangenehme Empfindung, der Schmerz, sondern allerley äusserliche und innerliche Empfindungen und Zustände; vermöge der Sympathie, in einem Menschen hervorgebracht werden können; **Furcht, Entsetzen, Zufriedenheit, Heiterkeit, Ueberredung, Traurigkeit, Unmuth, Enthusiasmus,** u. s. w. Unterdessen zeichnet sich der Schmerz auch hier vorzüglich aus.

2) Die Sympathie erstrecket sich auch auf Gegenstände, die nur in der Idee vor uns sind. Dabey kömmt es denn auf die Lebhaftigkeit der Vorstellung an, als wovon das Licht der idealen Gegenwart abhängt.

3) Zärtliche Gemüther, Menschen, die fein empfinden, es sey, daß sie von Natur, oder nur wegen des Zustandes, in welchem sie sich gegenwärtig befinden, so beschaffen sind, müssen wohl am sympathetischsten seyn.

4) Erfahrung sowohl als die Untersuchung der Gründe, die die Sympathie zunächst veranlassen können, geben die Folge, daß wir desto mehr mit dem Zustande des andern sympathisiren, je ähnlicher dieser andere uns ist; je mehr wir also zu dem Zustande, in dem er sich befindet, schon gestimmt, oder vorbereitet sind; und je mehr ähnliche Empfindungen von dem,

was

was der andere uns jetzo zu empfinden scheint, wir selbst schon gehabt haben.

5) Unterdessen lehret die Erfahrung, daß sich diese Sympathie auch bis auf die unvernünftigen Thiere, ja bisweilen bis auf die leblosen Geschöpfe, erstrecket. (Home Grundsätze der Kritik, Th. 1. S. 31.)

6) Die Sympathie ist oftmals eine unmittelbare und unwillkürliche Empfindung, keinesweges immer eine willkürliche Versetzung in den Zustand des andern, oder bloß eine Folge von unserer frühen Angewöhnung auf andere zu merken, und nach ihnen uns zu richten.

7) Unterdessen kann die Willkühr zur Beförderung der Sympathie vielerley beytragen; so wie die in uns vorhandene Ideenadsociation Ursache seyn kann, daß wir bey dem, was dem andern begegnet, etwas ganz anderes empfinden, als derselbe.

8) Die Reflexion, oder eine andere stärkere Empfindung, kann die sympathetische Empfindung unterdrücken.

Diese Eigenschaft der Sympathie hat die natürliche Folge, daß sie dasjenige uns angenehm macht, was mit unsern Empfindungen übereinstimmt, hingegen dasjenige unangenehm, womit wir nicht ohne ein widriges Gefühl sympathisiren können. Hieraus lässet sich ein Begriff von der Antipathie bilden. Man kann nemlich darunter das widrige Verhältniß ver-

stehen, zwischen der Empfindung oder Empfindlichkeit eines Menschen, und des andern, dem zu Folge, der eine die wahren oder scheinbaren Empfindungen des andern nicht leicht annehmen kann. Oderunt hilarem tristes, tristemque iocosi.

*) Schriftsteller, die mir in dieser Materie das meiste Licht gegeben haben, sind Hutcheson in der Sittenlehre der Vernunft, B. I. Abschn. II. §. 111. HUME'S Enquiry concerning the principles of Morals Sect. V. part. II. SMITH in der Theory of moral sentiments, 3. edit. Lond. 1767. 8. deutsch Braunschw. 1771. S. auch MALLEBRANCHE liv. II. part. I. ch. V. part. III. ch. I. II. VI.

§. 8. b)

Von dem Bestreben des Menschen nach Vorstellungen, Veränderungen, Beschäftigung.

Neben diesen zwo allererst bemerkten Eigenschaften der menschlichen Natur, die sich so bald entdecken, Grundeigenschaften zu seyn scheinen, und das Verhalten des menschlichen Willens in unzähligen Fällen einem jeden leicht erklären, verdienet noch eine dritte gleichfalls bald anfänglich erwogen zu werden, der **Hang zu Veränderungen, neuen Vorstellungen, Beschäftigung** *). Um uns

hievon

hievon den gehörigen Begriff zu machen, merken wir,

1) daß hier gar nicht derjenige Trieb zur Beschäftigung gemeynet sey, der durch die Vorstellung des Nutzens oder Schadens erzeugt wird; sondern derjenige, der die Folge eines ursprünglichen **Bedürfnisses** zu seyn scheinet.

2) Obgleich nicht nur die Richtung dieses Hanges gegen die eine oder die andere Art von Beschäftigung, sondern auch die Stärke selbst, bey verschiedenen Menschen, nach dem Unterschiede des Alters, Temperamentes und anderer Umstände, verschieden ist: so ist es doch immer eine allgemeine Eigenschaft der menschlichen Natur; und in ihrer Art beym **Wilden**, wie beym gesitteten Menschen anzutreffen.

3) Eine gewisse **Trägheit**, als eine Folge des Abscheues vor **mühsamer** Beschäftigung, oder eine Folge der Unempfindlichkeit, die, gleichfalls in verschiedenen Graden bey verschiedenen Menschen, eine Eigenschaft der menschlichen Natur zu seyn scheinet, lässet sich damit wohl zusammen räumen.

*) Man lese die Schilderung dieser Eigenschaft unserer Natur beym Cicero, Fin. V. 20. der jedoch in den Schlüssen, die er dabey machet, so wenig als andere, vorsichtig genug ist.

§. 9.

Bemerkung der merkwürdigsten Gemüthszustände nebst den nächsten Ursachen und Wirkungen derselben.

Das **Gemüth**, der Sitz des Wohlgefallens und Mißfallens, der Begierden und Verabscheuungen, ist in einem verschiedenen Zustande, je nachdem die innern Empfindungen und Willensäusserungen sind, von denen es erfüllet ist.

Die **Gemüthszustände** werden hauptsächlich eingetheilet,

1) Nach der Stärke der Empfindungen und Gemüthsbewegungen; da es entweder Zustände des **Affectes**, oder ruhige Gemüthszustände sind. Der Affect entsteht aus einer lebhaften Empfindung oder aus gehäuften Vorstellungen. Nicht nothwendig liegt Verwirrung und Undeutlichkeit der Begriffe bey seinem Ursprunge zu Grunde; aber es ist die gewöhnliche Folge davon.

2) Nach der Art derselben. Da giebt es **angenehme**, **unangenehme**, und **vermischte Gemüthszustände**.

3) Der angenehme Gemüthszustand bekömmt, nach den verschiedenen Graden des Wohlseyns oder Vergnügens, so alsdenn empfunden wird, die Namen von **Zufriedenheit**, **Behaglichkeit**, **Heiterkeit**, **Fröhlichkeit**, **Freude**

Freude und Entzückung. Er kann sowohl aus der Befreyung von unangenehmen Empfindungen, als aus der Erreichung und dem Genusse des Angenehmen entstehen. Ueberhaupt liegen die angenehme und die unangenehme Empfindung einander sehr nahe. Die Erfahrung lehret, daß der Affect der Freude das Herz öffnet, Triebfedern erwecket, die bey ruhigerem Gemüthe nicht zum Vorscheine kommen, und sorglos gegen die Zukunft machet.

4) Der **unangenehme Gemüthszustand** ist entweder ein Zustand bestimmter klarer Begierden oder Verabscheuungen; oder es sind dunkle, vage, Empfindungen und Willensäusserungen, die das Gemüth bewegen. Letzteres findet sich bey der **langen Weile**, die bisweilen ein natürliches Bedürfniß (§. 8. b.) öfter aber eine Folge von der Abnutzung, dem Mißbrauche der gewöhnlichen Vergnügungen, der Ungeschicklichkeit oder andern Fehlern ist. Bey diesem Zustande ist man in Gefahr üble Beschäftigung zu wählen. Ein ähnlicher Zustand ist bey der **Leere des Herzens**, die zwar auch als eine Folge von der **Leere des Kopfes**, angesehen werden kann, aber auch als ein natürliches Bedürfniß eines Gegenstandes, der dem Herzen genug zu thun giebt, das Herz füllet. Es gehöret auch hieher die **Schwermüthigkeit**, und diejenige **Verdrüßlichkeit**, wovon man sich selbst den Grund nicht ange-

ben kann; da derselbe bisweilen im Körper, bisweilen in dunkeln Vorstellungen liegt, nicht selten aber am unrechten Orte gesucht wird.

Unangenehme Gemüthszustände von bestimmten und klaren Begierden oder Verabscheuungen sind bey der Sehnsucht, dem Zorne, der Traurigkeit, Schaam, Reue, der Furcht, dem Schrecken, dem Neide, deren nächste Ursachen und Wirkungen hier gleichfalls untersucht zu werden verdienen.

5) Mittlere Gemüthszustände, zwischen Zufriedenheit und Unzufriedenheit, Vergnügen und Mißvergnügen, sind bey der Hoffnung oder ungewissen Erwartung, dem Verlangen mit Hoffnung unterstützet, welche letztere sich bisweilen trotz den Vorstellungen der Vernunft, kraft der Imagination und der daraus quellenden Ueberredung, behauptet; beym Mitleiden, und eigenem Leiden in gewissen Fällen; beym Erstaunen; und überhaupt wenn die angenehme Empfindung unangenehme Vorstellungen hinter sich, oder zur Seite hat, oder die unangenehme also durch angenehme Vorstellungen gemildert und versüßet wird.

Wie Empfindungen und Vorstellungen einander erwecken, wenn sie Aehnlichkeit oder sonst Verknüpfung mit einander haben, (Log. §. 26. f.) also ist der Uebergang von einem Gemüthszustande in den andern desto leichter, je mehr

mehr Analogie oder sonstige Verknüpfung unter den beyden veranlassenden Vorstellungen oder Empfindungen ist. Daher unter andern der Uebergang vom Schmerz zum Zorne so leicht geschiehet. Doch lehret die Erfahrung auch, daß die Menschen sehr schnell in entgegengesetzte Affecten übergehen, und daß alsdenn der Affect, der so entsteht, insgemein desto heftiger ist.

§. 10.

Begriff von Neigung, Leidenschaft und Trieb, nebst einigen Eintheilungen derselben.

Begierde, Neigung und **Trieb** scheinen in vielen Fällen völlig einerley zu bedeuten, und werden daher in der gemeinen Sprache meist gleichgültig gebraucht. Aber man kann sie von einander unterscheiden; und bey der genauern wissenschaftlichen Sprache ist dieses nöthig, und auch nicht ungewöhnlich. **Neigungen** nämlich sind eigentlich die innersten Gründe der Begierden, oder warum gewisse Dinge einem Menschen gefallen, oder nicht gefallen. Die Neigung kann also vorhanden seyn, wenn die Begierde itzt wirklich nicht vorhanden ist; ja in einer gewissen Bedeutung wird man sagen können, wann die Empfindung oder Vorstellung von der Sache, und also die eigentliche Begierde, die ohne Vorstellung sich nicht ge-

denken läßt, noch nie vorhanden war. Trieb bezieht sich auf Kraft, und heißt so viel als eine gewisse Anwendung oder Richtung der Kraft oder Thätigkeit. Es sind die Triebe daher entweder **körperliche, (mechanische,)** oder **geistische**, oder **thierische**, das heißt solche, die sich auf die Vereinigung geistischer und körperlicher Kräfte beziehen. Die geistischen und thierischen Triebe können solche seyn, die auch durch dunkle Perceptionen schon wirksam werden. Dann heissen sie **blinde** Triebe oder Instincte in der gewöhnlichsten Bedeutung dieses Wortes. Sind sie aber von klaren, deutlichen, verständigen, Ideen abhängig: so können sie **verständige** oder **vernünftige** Triebe genannt werden.

Beydes die Neigungen und die Triebe werden weiter eingetheilt nach ihrem Ursprunge in **Grundneigungen, Grundtriebe**, und in **abgeleitete, erzeugte, abstammende** Neigungen oder Triebe. Ferner nach ihren Wirkungen und sonstigen Verhältnissen in **gesellschaftliche** oder **ungesellschaftliche, edle** oder **unedle, eigennützige** oder **gemeinnützige**, u. s. w.

Insbesondere heißt eine Neigung **Leidenschaft**, wenn sie leicht in heftige Begierden, oder Verabscheuungen, in Affect, ausbricht. Die Erfahrung lehret, daß Leidenschaften bisweilen plötzlich, bisweilen allmälig entstehen; und eben

eben also bisweilen allmälig, bisweilen plötzlich, sich verlieren.

Wenn alle Willensäusserungen von Vorstellungen und die Affecten insbesondere von lebhaften oder gehäuften Vorstellungen herrühren: so wird folgen, daß bey den Leidenschaften Fertigkeiten lebhafte oder gehäufte Ideen sich zu erwecken zum Grunde liegen: also gewisse Dispositionen der Ideen und der innern Organen.

Eine weitere Untersuchung der Gründe und des Ursprungs besonderer Neigungen und Leidenschaften ist noch nicht für diesen Ort *).

*) Auch nicht eine genauere Eintheilung derselben sowol, als der verschiedenen Gemüthszustände. Wie viel willkührliches und wie viele Verwirrung aber in den gewöhnlichen Eintheilungen herrscht, kann man leicht finden. Ein Grund davon ist, daß man alles unter den schwankenden Begriff von Leidenschaft bringen will.

Man kann hierbey nachsehen, Cartesius de passionibus animae, Hutcheson in den drey ersten Abschn. der Abh. von den Leidenschaften, HOLLMANN Ethica part. I. cap. I. §. 24. seq. HUME'S Dissertat. on the passions, Sect. I. et IV. G. Fr. Meier von den Gemüthsbewegungen, 2te Aufl. Halle 1759. 8.

Zweyter Abschnitt

Von den allgemeinen Ursachen der mancherley Begierden und Neigungen und des Unterschiedes der Gemüther.

§. II.

Vorerinnerung.

Wie die Menschen in Ansehung der Eigenschaften des Körpers, und des Verstandes, von einander auf mancherley Weise unterschieden sind: so sind sie es auch in Ansehung der Gemüther. Aber gleichwie es dort schon schwer hält, diese Unterschiede auf gewisse bestimmte Classen zu bringen, und noch mehr die allgemeinen Naturgesetze von den Gründen und Folgen derselben anzugeben: also ist dieses noch viel schwerer in Ansehung der Gemüther.

Unzähliche Ursachen, in unendlich vielerley Arten von Proportion und Mischung, wirken zusammen, um den Gemüthscharakter hervor zu bringen. Auch machen es die Menschen einander schwerer die moralischen Gründe, als die physischen Kräfte ihrer äusserlichen Handlungen zu entdecken.

So

So reizend also auch der Gedanke ist von einer Naturhistorie der Gemüther, nur in eben der Vollkommenheit, wie man die Ordnung der Producte in der Körperwelt hat: so wenig scheinet Hofnung dazu gegründet, und so gefährlich würde es seyn mit dem System sich hier zu übereilen.

Wichtig sind aber jedwede vorsichtige und gründliche Versuche, jedwede solche Zeichnungen merkwürdiger Arten von Gemüthern, daß daraus die gewöhnlich mit einander verknüpften Eigenschaften, und die dabey natürlichen Folgen, in Ansehung der eigenen Glückseligkeit sowohl als in Ansehung des Verhaltens gegen andere, abgenommen werden können. Auch die simple Unterscheidung einzelner Gemüthscharaktere durch eigene anpassende Namen hat schon vieles Verdienst. Nur muß bey allem dem nicht unzeitig vorgefaßte Hypothese, sondern genaue Beobachtung zum Grunde liegen *).

Wie aber die Beobachtung allemal eine gewisse vorläufige Kenntniß von dem was zu beobachten ist und von den dabey ausgemachten Naturgesetzen erfordert (Log. §. 84.); also wird auch eine allgemeine Kenntniß der ausgemachten Ursachen, der Neigungen und des Unterschiedes der Gemüther vor jenen weitern Absichten nicht nur möglich, sondern auch nöthig seyn.

Hierbey wird schon erhellen, daß dieser Ursachen so viel sind, daß sie zusammen ein sehr verwickel-

wickeltes, obgleich in seiner Anlage einfaches System ausmachen; und daß vermöge derselben manches möglich, ja auch gewöhnlich seyn könne, was doch nicht immer nothwendig ist. Eine von den vielen Ursachen, ein einziger Umstand kann im einzelnen Falle die Wirkung der übrigen abändern.

*) Die in alten und neuern Zeiten gemachten Versuche in der Lehre von den Temperamenten gehören mit hieher, und sind nicht ohne Verdienst; nur war man zu eilfertig in Festsetzung allgemeiner Bemerkungen und zu einseitig in Ansehung der Ergründung der Ursachen. Die vielen Schriften, die entweder mit individuellen, oder mit gemeinern Zügen Charaktere der Gemüther schildern, kennt man. Eine Schrift, die reich an hiehergehörigen Begriffen ist, und wenig bekannt zu seyn scheinet, ist die *Nouvelle Theorie de l'homme* à Avignon 1753. tome II.

§. 12.

Nächste Ursachen. Beschaffenheit der Erkenntniß.

Die Begierden hängen unmittelbar von der Erkenntniß, den Empfindungen und Vorstellungen, ab (§. 4.). Der Grund also von den mancherley Gemüthsbewegungen, Gemüthsarten, Charakteren und Neigungen ist allernächst in dem Zustande und der Beschaffenheit der

der Erkenntniß eines Menschen zu suchen. Also, um dieses genauer zu erwägen,

1) Je nachdem die Empfindungen und Vorstellungen eines Menschen, alle seine Begriffe, Urtheile, Grundsätze, und ihr Zusammenhang untereinander, beschaffen sind; je nachdem werden seine Neigungen beschaffen seyn. Wie nun jenes bey keinem Menschen wie bey dem andern seyn kann: so kann auch kein Gemüth völlig beschaffen seyn, wie das andere.

2) Die Neigungen und Gemüthsarten müssen sich also wohl auch nach dem Unterschiede der Köpfe richten; und es kann nicht ohne Folgen für das Herz seyn, was für Erkenntnißfähigkeiten bey einem Menschen besonders wirksam, und wie sie überhaupt modificirt sind.

Es muß einen Unterschied machen, ob ein Mensch zum Nachdenken aufgelegt ist, oder ob er träge den Eindrücken sich überlässet, oder flüchtig forteilet; ob er Scharfsinn hat, oder nicht, ob er etwa mehr Uebereinstimmung, oder mehr Verschiedenheit zu bemerken gestimmt ist. Insonderheit wird die Beschaffenheit der Imagination einen großen Einfluß auf die Bestimmung des Gemüthscharakters haben. Und ein lebhaftes, feuriges, seine Ideen mit kühnem Antriebe sich selbst schaffendes Genie wird sich leichtlich auch durch seine Neigungen und Leidenschaften auszeichnen.

Doch

Doch ist hier schon die allgemeine Erinnerung, daß wegen einer Ursache unterbleiben kann, was wegen einer andern geschehen seyn würde, nicht außer Acht zu lassen.

§. 13.

Beschaffenheit des Körpers.

Im Körper gehen die Veränderungen vor, aus welchen allernächst unsere Empfindungen, die Grundlage unsers Denkens, entspringen. Imagination, Gedächtniß und alle Erkenntnißkräfte sind von der Beschaffenheit des Körpers abhängig. In dem Zustande des Körpers ist die Annehmlichkeit oder Widerwärtigkeit der Empfindung offenbar, und auf mancherley Weise, gegründet. Endlich entspringen aus dem Körper unmittelbar vielerley Begierden und Gemüthsbewegungen, sein Zustand afficirt die Seele, seine Bedürfnisse setzen sie in die Nothwendigkeit ihnen abzuhelfen.

Gründe genug, um den Einfluß des Körpers auf den gewöhnlichen Charakter und jedesmaligen Zustand des Gemüthes zu beweisen. Aber nicht nur auf die Mischung des Geblüts oder das Temperament, sondern überhaupt auf den ganzen Bau, und insbesondere auf den Zustand der äussern und innern Empfindungswerkzeuge, wird es also dabey ankommen.

Aber

Aber alles aus der Beschaffenheit des Körpers erklären wollen, die vorher bemerkten Ursachen, und die Gewalt des Gedankens über die Empfindung dabey vergessen, hieße doch offenbar die Sache übertreiben, und den Menschen zu einseitig betrachten *) **).

*) Auf dieser Seite ist unter andern Huart ausgeschweift. S. dessen Examen des Esprits pour les sciences trad. de l'Espagnol a Amst. 1672. 12. (deutsch 1752.) weit ist auch die Thomasische Schule bisweilen dabey gegangen. S. GUNDLINGII *Ethica* cap XV seq. Mehrere Nachrichten die Lehre von den Temperamenten betreffend s. in HOLLMANN *Ethices prim. lin.* §. 64. seqq.

) Daß noch **vor der Geburt der Gemüthscharakter eines Menschen anfangen könne gegründet zu werden; ist wegen des Einflusses des Körpers auf die Seele überhaupt wohl nicht zu leugnen. Ob die Neigungen und Begierden der Mutter auf eine andere, als sehr mittelbare, Weise etwas dazu beytragen können, darüber wird noch gestritten. Aber höchst unwahrscheinlich, wo nicht offenbar ungereimt, würde es seyn, wenn man viel davon herleiten, und gewisse bösartige, wenn gleich auch sonst noch so unerklärlich scheinende, Neigungen mancher Menschen dadurch erklären wollte.

§. 14.

Aeusserliche Ursachen.

Wenn die Gemüthsbeschaffenheit von dem Zustande des Körpers und der Erkenntniß abhängt,

hängt, so hängt sie auch von denjenigen äusserlichen Ursachen ab, durch welche beyde modificirt werden. **Nahrung, Luft**, und folglich **Witterung** und **Klima**, dann die gewöhnliche Handthierung und Beschäftigung eines Menschen, bestimmen den Zustand seines Körpers, sind die Ursachen seiner **physischen Erziehung** und Ausbildung. **Umgang, Lecture**, dann der eigentliche **Unterricht, Stand** und **Lebensart, Religion** und **Staatsverfassung**, bestimmen hauptsächlich die Denkungsart eines Menschen, bewirken seine **moralische Erziehung**. Beyder, der physisch und moralisch wirkenden Ursachen, Einfluß auf den Gemüthscharakter ist auch durch Beobachtungen genugsam bestätigt. Nur muß man bey einzelnen Fällen die vorangeschickte Erinnerung (§. 11.) nicht ausser Acht lassen.

*) Hieher gehörige Anmerkungen liefern vornemlich MONTESQUIEU Esprit des Loix Tom. II HELVETIUS de l'Esprit, disc. III. *l'Esprit des Nations* à la Haye 1752. 8. Geschichte des menschlichen Verstandes, Breßl. 1765. Iselins Geschichte der Menschheit, B. I. Hauptst. XXI. ff. ZAMBALDI Saggi per servire alla storia dell uomo. Tom. II. FERGUSON Hystory of civil society.

§. 15.

§. 15.

Von dem Ursprunge sonderbarer Begierden und Neigungen. Adsociation der Ideen.

Unsere Ideen sind mit einander im Zusammenhange, und nach demselben erwecken sie einander, gesellen sich zusammen, und werden dadurch verschiedentlich modificirt (Log. §. 26. f.). Können wir anders als wichtige Folgen auf den Willen von diesem Verhältnisse der Ideen erwarten? Und haben wir nicht Ursache genug, den Grund so mancher sonderbarer, den offenbarsten Gesetzen des Wollens zuwiderscheinender Begierden und Neigungen eben hierinne zu suchen? Wenn oftmals Menschen gewissen Dingen einen Werth beylegen, der ihnen nicht eigen ist, wenn sie andere Dinge oder Personen gering schätzen oder hassen, wenn ihre Neigungen sich nach der Verbindung, in welcher Dinge und ihre Vorstellungen mit einander stehen, fortpflanzen und ausbreiten: was können wir wahrscheinlicher dabey annehmen, als daß dieß eine Folge von der Verknüpfung der Ideen? Und wenn wir unser eigenes Herz gehörig studieren, so können wir überzeugende Beweise davon finden; obgleich die Ideen, die vermittelst anderer, und oft nach einem entfernten verwickelten Zusammenhange, auf dasselbe wirken, sich nicht immer

sehen lassen, sondern unter andern verborgen, sich geschäftig beweisen. Aber die geheimen Wirkungen der Natur beurtheilet man ja nach den Fällen, wo man sie auf der That erhaschet hat.

Die Aehnlichkeit der Natur der unvernünftigen Thiere mit der unsrigen in diesem Stücke ist noch ein eigener Beweis für die Macht der dunkeln adsociirten Ideen, bey der Erweckung und Bestimmung der Gemüthsbewegungen, Begierden und Neigungen.

*) Man sehe hierbey LOCKE Essai sur l'Entendement humain liv. II. chap. XXXIII. und die Nouveaux Essais p. M. de LEIBNITZ. Hutcheson von den Neigungen und Leidenschaften, S. 13. f. f. Home Grundsätze der Kritik, Th. I. Kap. II. Abschn. 4. Crusius Thelematologie, §. 76. 77.

§. 16.

Von den Wirkungen der Gewohnheit, der Hindernisse, u. s. w.

Durch die Adsociation der Ideen werden demnach die Empfindungen und Begriffe dergestalten geändert, daß die Gegenstände ganz anders auf uns wirken, als sie ihrer Natur nach, und ohne diese Einmischung fremder

Bestimmungen, würden gewirket haben. Es giebt aber noch andere Ursachen, durch welche gewisse Eindrücke stärker, gewisse Ideen herrschender werden, als vermöge des gewöhnlichen Verhältnisses solcher Gegenstände auf das menschliche Herz geschehen seyn würde. Wie wohl Adsociation der Ideen da immer mit vorkömmt.

Es gehören also hieher besonders noch

1) Die Gewohnheit. Diese ist oft ein Grund sonderbarer Begierden und Neigungen, weil sie die Natur ändern, Dispositionen, Fertigkeiten, Bedürfniße, erzeugen kann, vermöge deren die Gegenstände andere Empfindungen und Vorstellungen erwecken, als ausserdem geschehen seyn würde. Hernach wirket sie, vermöge der ersten oder der nach und nach adsociirten Ideen. Und auf diese Weise erhält die Gewohnheit gewisse Neigungen, das zu thun, was man vormals mit Vortheil oder Ergötzen that, wenn es itzt weder mehr vortheilhaft noch an sich ergötzlich für einen ist; Neigungen zu Dingen, die einem nützlich und wichtig waren, aber itzt es nicht mehr sind; Neigungen zu Personen, wenn der erste Grund lange weggefallen ist. Und allerhand Gegenstände, die anfänglich gleichgültig waren, oder wohl gar mißfielen, können einem lieb, werth und oft unentbehrlich werden, bloß deswegen, weil

man ihrer gewohnt ist. Die genauere Erklärung hievon wird der Psychologe leicht finden.

2) Der Zustand des Gemüths, als der Gegenstand den ersten Eindruck machte. Denn wenn ein gewisser Eindruck in das Gemüth kömmt, zu einer Zeit, wo das Verlangen darnach vorzüglich groß, oder zu einer Zeit, wo es ihn ganz aufzunehmen schon durch vorhergehende Empfindungen gestimmt; oder wo die Imagination voll von Bildern ist, die einen äusserlichen Gegenstand suchten, der dem einigermassen ähnlich: so kann ein Gegenstand allerdings einen ganz ungewöhnlichen Effect hervorbringen. Und eben also in andern ähnlichen Fällen.

3) Daß die Hindernisse auf die Begierden und Neigungen oft einen ganz sonderbaren Einfluß haben, ist schon längst bemerket worden. Nemlich Verbote, Hindernisse, Schwierigkeiten vermehren oft die Begierde, statt sie zu vertilgen. Die genauere Untersuchung dieser Wirkung wird wiederum auf die adsociirten Ideen auf mancherley Weise zurück führen.

4) Eine gewisse Undeutlichkeit der Vorstellungen, Ungewißheit und Unwissenheit, bey einem lebhaften einseitigen Eindrucke, machen, daß die Imagination desto freyer wirken, verschönerte oder verschlimmerte Bilder und Scenen schaffen kann, und sind also öfters die Ursache, warum Dinge einen ganz anders

anders afficiren, als bey richtiger Vorstellung derselben geschieht. Daher denn auch das Abwesende, oder Vergangene, oder Künftige oftmals ganz anders adficirt, als wenn dasselbe gegenwärtig ist *).

*) S. Home Grundsätze der Kritik I. S. 85 171. f. und an vielen andern Orten.

§. 17.

Folgen aus dem Vorhergehenden.

Alles Vorhergehende zusammen genommen, ergeben sich daraus folgende in der Lehre von dem menschlichen Willen höchst wichtige Folgen als ausgemachte Wahrheiten.

1) Daß vermittelst der adsociirten Ideen ein Gegenstand einen Menschen ganz anders afficiren könne, als er an sich ihn afficirt haben würde;

2) Daß Ideen, die auf diese Weise wirken, keinesweges immer besonders wahrgenommen und unterschieden werden;

3) Daß in dem Menschen vielerley Begierden und Neigungen entstehen können, von denen er den Ursprung und die wahren Ursachen selbst nicht weiß;

4) Daß eine abgeleitete Begierde oder Neigung das Ansehen einer Grundbegierde gewinnen kann, und daß daraus, daß einer an nichts weiter denket, indem er sich gegen eine Sache auf eine gewisse Weise verhält, noch nicht folge, daß die Sache an und für sich es sey, die dieses Verhalten hervorgebracht habe;

5) Daß in Ansehung des Willens das Meiste auf die Imagination ankomme.

*) S. bey diesem Abschnitte noch MALLEBRANCHE liv. V. desgleichen die Schriften über die Neigungen, die bey Gelegenheit der Berlinischen Preißfrage erschienen sind, 1769, und die Geschichte des Selbstgefühls, 1772. 8.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Weitere Betrachtung über den Trieb zum Vergnügen, nebst praktischen Grundlehren von der Glückseligkeit.

§. 18.

Kurze Anzeige der mancherley Arten von Vergnügungen und von Gütern.

Dasjenige, wornach unser Wille strebet, ist das Gute, das Angenehme und das Nützliche (§. 5.). Die Natur des Willens, die Grundeigenschaften desselben genauer kennen zu lernen, wird also nöthig seyn, die mancherley Arten von Dingen, die da gut, angenehm oder nützlich heissen, genauer zu betrachten. Ferner, wenn der Wille nichts begehren kann, als was gut scheinet: so kann auch die Besserung des Willens nicht darinne bestehen, dieses Grundgesetz des Wollens zu ändern; sondern die mancherley Arten der Güter zu untersuchen, ihren wahren Werth sichtbar zu machen, wird die Absicht des Moralisten seyn müssen. Der Zweck des gegenwärtigen Abschnittes wird hieraus zur Gnüge erhellen.

Um die mancherley Arten von Vergnügen, und dem zu Folge auch die Güter einigermassen zu ordnen und auf gewisse Classen zu bringen, können wir, wie gewöhnlich, theils auf die **Werkzeuge**, womit wir Dinge empfinden, theils auf die Dinge selbst sehen *).

Also giebt es **Vergnügungen der äussern Sinnen**, angenehme Empfindungen von der Art, daß entweder mit der Empfindung der Veränderung an einem bekannten Theile des Körpers das Vergnügen verknüpfet ist, wie bey dem **Geschmack**, **Geruche**, und dem **eigentlichen Gefühle**, oder doch körperliche Werkzeuge dabey nöthig sind und afficirt werden, wie bey demjenigen, **was dem Auge oder dem Ohre angenehm** ist.

Es giebt andere Vergnügungen, die nicht aus der Veränderung eines der bekannten sinnlichen Werkzeuge des Körpers entspringen, und daher innerliche Vergnügungen, oder **Vergnügungen des innern Sinnes** genennt werden. Sie werden auch **idealische**, oder auch **geistische** Vergnügungen genannt, weil ihr Gegenstand eine Idee ist, und wie es scheint, die Seele dabey unmittelbar afficirt wird. Sie können in die Vergnügungen der **Einbildungskraft**, des **Verstandes** und des **moralischen Sinnes** eingetheilet werden.

Aber nicht nur die mancherley Empfindungen des innern Sinnes, sondern auch die in dem Innersten

sten und die von aussen erregten verknüpfen sich, wie bekannt ist, so gewöhnlich mit einander, daß eine Art von Vergnügen eine andere Art gar leicht sich zugeselleт.

Die Gegenstände, die uns Vergnügen erwecken, gehören entweder zu uns, zu unserer Person, oder zu den Dingen, die einen nahen Einfluß auf uns haben, unsere Situation, unsern äusserlichen Zustand ausmachen; oder sie betreffen andere Menschen auf diese Weise, als Eigenschaften ihrer Person oder als Beschaffenheiten ihres Zustandes; oder es sind gewisse allgemeine Beschaffenheiten, die bey allerley Arten der Dinge vorkommen können.

Daß dasjenige, was uns selbst angeht oder unser ist, wenn es uns gefallen und gut heissen soll, mittelbarer oder unmittelbarer Weise, unser Wohlseyn befördern, oder doch zu befördern scheinen müsse, weiß ein jeder aus der Erfahrung, und erhellet auch schon aus den Begriffen. Unsere Gesundheit also, und andere Vollkommenheiten unseres Körpers, die Fähigkeiten des Verstandes, und die Eigenschaften des Herzens, die wir für Vollkommenheiten des Geistes halten, endlich gewisse äusserliche Dinge und Verhältnisse, sind es, die entweder als unmittelbare oder mittelbare Quellen des Vergnügens uns gefallen, und unsere Begierden nach sich ziehen.

Was die Eigenschaften und Umstände anderer Menschen oder auch unvernünftiger Thiere anbelangt, aus welchen wir Vergnügen schöpfen, so ist zwar bekannt, daß Menschen bisweilen ein Wohlgefallen haben an dem, was nicht gut zu seyn scheinet, für diejenigen, die es betrift, daß sie die Unvollkommenheit und widrigen Umstände derselben mit Vergnügen sehen. Aber die genaue Untersuchung dieser Fälle lehret doch, daß alsdenn entweder die Menschen nicht sowohl an dem Zustande des andern, als an ihrer **Vorstellung** davon sich ergötzen; oder daß derselbe sie erfreut, weil er ihnen einen Vortheil zu bringen scheinet **). Derjenige würde für ein Ungeheuer gehalten werden, der an dem Uebel anderer ein unmittelbares uneigennütziges Wohlgefallen haben könnte. Ordentlich und natürlicher Weise ist der Mensch mehr geneigt, an dem, was andern auch gut ist, als an dem, was für sie übel ist, ein Wohlgefallen zu finden.

Von den Dingen und Beschaffenheiten, an denen alle, oder die meisten Menschen ein Wohlgefallen zu haben pflegen, dergleichen **Wahrheit**, **Regelmäßigkeit**, **Grösse** und **Erhabenheit**, das **Neue**, das **Tragische**, das **Komische**, das **Naive**, soll unten bey der Erforschung der letzten Gründe des Vergnügens mit mehrern gehandelt werden.

*) Eine

*) Eine andere weiter eingehende, und aus dem Folgenden erhellende Eintheilung s. in Garves Ferguson S. 402.

**) S. Mendelsohns Philos. Schriften, 2te Auflage. Th. 1. S. 132. f. f. Th. 2. Rapsodie.

§. 19.

Grundregeln, nach welchen das Vergnügen zu schätzen und der Werth der Güter zu beurtheilen.

Wenn wir Dinge begehren und für gut halten, weil sie mittelbarer oder unmittelbarer Weise unser Vergnügen und unsere Zufriedenheit befördern, so werden wir, wenigstens in dieser Rücksicht, den wahren Werth dieser Dinge zu schätzen haben, nach der Grösse des Vergnügens, das sie uns gewähren können.

Es lässet sich aber bey dem Vergnügen eine **intensive** und **extensive** Grösse unterscheiden. Die **intensive Grösse** des Vergnügens besteht theils in der **Lebhaftigkeit**, mit welcher es empfunden wird, theils in der **Reinigkeit** oder **Lauterkeit**, daß keine unangenehme Empfindungen mit untermengt sind, theils in einer gewissen **Köstlichkeit**. Die Lebhaftigkeit der Empfindung darf nur blos zu einem gewissen der Natur des Empfindenden proportionirten Grade steigen, wenn sie das Vergnügen vergrößern

grössern soll. Wenn sie diesen übersteigt, kann sie Schmerz werden. Das, was ich **Köstlichkeit** des Vergnügens nenne, kann ich nicht durch Worte genau bezeichnen; aus eigener Empfindung muß man es wissen. Niemand wird aber doch in Abrede seyn, daß es nicht Arten von Vergnügen gebe, die **köstlicher**, **höher**, **himmlischer** sind als andere.

Die extensive Grösse des Vergnügens besteht in der Dauer desselben, oder in der Summe der angenehmen Momente, die der Genuß desselben verschaffet.

Wenn aber der Werth desjenigen, woraus das Vergnügen entspringt, dabey richtig geschätzet werden soll; so ist noch mehr in Anschlag zu bringen. Nemlich es müssen erwogen werden die unangenehmen Empfindungen, die mit jenem Genusse verknüpfet sind, entweder als Bedingungen oder als Folgen. Sie müssen erwogen werden, sowohl nach ihrer Menge, als nach ihrer intensiven und extensiven Grösse. Es muß ferner in Anschlag gebracht werden, der Verlust anderer Ergötzungen, die wir entweder zu der Zeit hätten haben können, da wir uns jenem Vergnügen überliessen, oder deren wir uns auf die Zukunft beraubt haben, dadurch, daß wir der äusserlichen Mittel dazu zu gelangen, oder der innerlichen Fähigkeiten sie zu geniessen, uns verlustig gemacht haben. Es müssen aber auch die un-

angeneh-

angenehmen Empfindungen mit in Rechnung gebracht werden, denen wir ausgesetzt gewesen wären, wenn wir uns dieses Vergnügen versaget hätten.

Aus diesen Betrachtungen klären sich die Begriffe von einem Scheingute und einem wahren Gute hinlänglich auf. Nemlich ein Scheingut heißt entweder dasjenige, was die Eigenschaften, um welcher willen wir es begehren, durch die es Vergnügen schaffen würde, gar nicht an sich hat, sondern nur nach unserer irrigen Vorstellung an sich zu haben scheinet; oder dasjenige, was Vergnügen verschaffet, aber ein solches Vergnügen, welches von dem Mißvergnügen, so damit verknüpfet ist, überwogen wird.

Endlich kann zwar dem einen Menschen etwas angenehmer, besser seyn als dem andern; für den einen gut seyn, was es für den andern nicht ist (§. 6.). Doch wenn überhaupt der Werth der Dinge in Beziehung auf die menschliche Natur bestimmt werden soll: so wird der Ausspruch derjenigen am meisten entscheiden, die in dem vollkommensten Zustande der menschlichen Natur, und im Stande sind, die verschiedenen Arten von Vergnügungen mit einander zu vergleichen (Log. §. 66. 67.).

§. 20.

Vergleichung verschiedener Arten von Vergnügungen und Gütern nach den vorhergehenden Regeln.

Wenn man, nicht um eine Art von dem in der Natur gegründeten Vergnügen schlechthin zu verwerfen, sondern um seine Wahl im vorkommenden Falle vernünftig einzurichten, die mancherley Arten von Vergnügen nach den itzt bemerkten Grundsätzen mit einander vergleicht: so scheint sich im Allgemeinen doch schon einiges über den Werth derselben gegen einander ausmachen zu lassen.

1) Das **Vergnügen der äussern Sinnen**, wenn man diesen Namen in der weitläuftigen Bedeutung nimmt, so, daß auch das Vergnügen, so uns durch das Auge und durch das Ohr, obgleich ohne merkliche Veränderungen dieser Werkzeuge, zu Theil wird, mit darunter begriffen wird, ist dann von so verschiedener Art, daß die Beurtheilung allzu unbestimmt seyn würde, wenn sie ganz im allgemeinen bleiben sollte.

Was also erstlich das Vergnügen anbetrift, so man hauptsächlich unter dem Namen des **körperlichen oder gröbern sinnlichen Vergnügens** insgemein versteht, das Vergnügen, so mit den Veränderungen der Werkzeuge des eigentli-

gentlichen Gefühls und des Geschmackes verknüpfet ist: so erhält es einen beträchtlichen Werth dadurch, daß es uns von heftigen Begierden und unerträglichen Bedürfnissen befreyet, und daß es mit vorzüglicher Lebhaftigkeit empfunden werden kann. Aber der Werth dieser Art von Vergnügen wird dadurch wieder herabgesetzt, daß es nicht immer genossen werden kann, und von kurzer Dauer ist, bald Sättigung, Ueberdruß und Eckel nach sich zieht; ferner dadurch, daß die Ausschweifung dabey so leicht, und so verderblich ist in Ansehung der wichtigsten Güter, die wir besitzen können; endlich auch dadurch, daß es etwa Bedürfnisse erzeugt, deren Befriedigung Mittel erfordert, die am wenigsten in unserer Gewalt sind.

Man halte die feinern Vergnügungen, die das Auge und das Ohr uns gewähren, dagegen; die Vergleichung wird in vielen Stücken zum Vortheile der letztern ausfallen.

2) Die **Vergnügungen der Einbildungskraft**, des **innern Sinns**, oder wie man sie nennen will, die Vergnügungen, die ohne Zuthun der bekannten Werkzeuge des Körpers genossen werden können, aus der Idee oder Verknüpfung der Ideen entspringen, diese Arten von Vergnügen erhalten dadurch einen grossen Vorzug, daß sie aus Quellen entspringen, die in unserer Gewalt und unerschöpflich

sind.

sind. Wenn auch der Einbildungskraft äusserliche Gegenstände nöthig sind, um ihre schöpferische Kraft zu erwecken: so kömmt es doch weniger darauf an, wie diese beschaffen sind, als auf den Zustand der Seele selbst. Wenn der Mensch einmal gewohnt ist, auf dieser Seite sein Vergnügen zu suchen, so findet er es leicht aller Orten. Und wie viele Abwechselung, um dem Eckel vorzubeugen, findet hier nicht Statt? Auch können die angenehmen Empfindungen, die die Phantasie erwecket, so lebhaft werden, daß sie selbst die Empfindungen der äussern Sinnen überwältigen.

Hieraus aber erhellet zugleich, wie nachtheilig die wilden Ausschweifungen der Einbildungskraft und die Neigung chimärischen Vorstellungen nachzuhängen werden können. Darnach ist nun der Werth derjenigen Dinge, die uns Vergnügen erwecken durch die Einbildungskraft, indem sie die Phantasie beschäftigen und angenehme Gegenstände idealisch gegenwärtig machen, leicht zu beurtheilen.

3) Es giebt gewisse Eigenschaften der Seele, deren Bewußtseyn dem Menschen allemal Vergnügen erwecket. Dieß sind die Fähigkeiten des Verstandes und die guten Eigenschaften des Herzens. Dieß Vergnügen ist desto höher zu schätzen, je reiner, köstlicher und dauerhafter solches ist, und je heilsamer der Genuß desselben zur Erhaltung und Beförderung

derjenigen Eigenschaften ist, aus denen es entspringt. Es ist ein Vergnügen, dessen Ausflüsse gleichsam vermehrt in die Quellen zurück fliessen, aus denen sie herkommen. Auch erhellet der Werth dieser Art von Vergnügen und der dazu behülflichen Güter noch mehr, wenn man das entgegenstehende Mißvergnügen erwäget, welches aus dem Bewußtseyn seiner Unvollkommenheiten, besonders böser Eigenschaften des Herzens und verwerflicher Thaten, entsteht.

4) Das Vergnügen, welches uns gewisse Gegenstände verschaffen können, ohne daß wir sie besitzen und völlig in unserer Gewalt haben, (§. 18.) erhält dadurch einen Vorzug, daß es sehr wohlfeil und manchfaltig überall zu finden ist. Dieses Vergnügen ist von mancherley Art, nachdem dieser oder jener Sinn dabey afficirt wird; und es wird reiner und lebhafter empfunden, je nachdem das Gemüth und die ganze Denkungsart eines Menschen beschaffen ist. Welcher Vortheil für uns, wenn das Vergnügen unserer Nebenmenschen, wenn das Glück so ihnen zu Theil wird, wenn ihre Vollkommenheiten Quellen eines reinen und lebhaften Vergnügens für uns sind!

*) Daß über den Vorzug der Vergnügungen auch unter den alten Philosophen schon gestritten wurde, ist aus der Philosophischen Historie bekannt.

§. 21.

Vom Höchsten Gute.

Der Name des **Höchsten Gutes** war ehemals bey vielen Moralisten ein so wichtiger Name, in Ansehung desselben ist so viel Streites gewesen, daß dieser Lehrpunkt nun nicht *mehr* übergangen werden darf.

Alles kömmt darauf an, daß man sich die vielerley Bedeutungen dieses Namens bekannt machet: so ist es leicht, die dabey vorkommenden Streitfragen aus einander zu setzen und zu beantworten.

Nemlich das **Höchste Gut**

1) Heisset bisweilen so viel als das **vollkommenste Wesen**, der Jnnbegriff und die Quelle alles Guten; und da ist die Frage, was das Höchste Gut ist, allzuleicht zu beantworten.

2) Bisweilen heißet es so viel als das vorzüglichste und unentbehrlichste unter allen den Dingen, die für uns gut sind; wo man sich denn zu hüten hat, nicht in einseitige Uebertreibung zu verfallen, oder über Worte zu streiten, wenn etwa dasselbe Ding, von verschiedenen Seiten betrachtet, verschiedentlich benennt wird.

3) Bisweilen so viel, als dasjenige was um sein selbst willen, ohne weitere Rücksicht

und Beziehung auf andere Dinge, gut, angenehm, begehrungswerth ist. (Extremum bonorum, τελος). Und in dieser Bedeutung ist die Frage vom H. G. bey nahe völlig einerley mit der von den Grundtrieben.

§. 22.

Von der Glückseligkeit. Grundbegriff, nebst den nächsten Folgen aus denselben.

Durch die Einmengung des vorigen an sich übel beschaffenen Begriffes ist die Lehre von der Glückseligkeit meist auch verwirrt worden. So offenbar es auch ist, daß **glückseliges Leben** nichts anders sagt, als **vergnügtes und zufriedenes Leben**, und daß also die Glückseligkeit nichts anders sey, als ein Zustand angenehmer Empfindungen: so wenig scheinen doch die Lehrbegriffe von der Glückseligkeit mit einander übereinzukommen. Die Ursache davon ist, daß viele die Mittel oder nöthigen Bedingungen zum glückseligen Leben mit der Glückseligkeit selbst verwechseln, und dabey wohl auch nur auf eine Classe dieser Mittel ihre Aufmerksamkeit richten.

Zur weitern Aufklärung dieses Begriffes können folgende Anmerkungen dienlich seyn.

1) Man muß die eigentliche Glückseligkeit, einen innern Zustand, nicht verwechseln mit

mit einer solchen Situation und äusserlichen Umständen, wobey ein Mensch die Mittel zum vergnügten Leben vorzüglich in seiner Gewalt hat. Der Unterschied ist deswegen nöthig, weil die Verknüpfung von beyden nicht schlechterdings nothwendig ist. Unterdessen erlaubt es der Sprachgebrauch, letzteres auch Glückseligkeit zu nennen, und man kann daher einen Unterschied machen, zwischen der **innerlichen** und **äusserlichen** Glückseligkeit. Und von beyden lässet sich noch das Glück unterscheiden als eine Verknüpfung und Folge der Begebenheiten, die auf die Glückseligkeit eines Menschen einen großen Einfluß haben, aber völlig ausser seiner Gewalt sind.

2) Es folget aus dem Grundbegriffe, daß alles, was dem Menschen angenehme Empfindungen verschaffet, ihn vergnügt oder zufrieden macht, **in so fern er dieses thut**, zu seiner Glückseligkeit etwas beyträgt; und daß jede Stunde, jeder Augenblick, den der Mensch im Zustande angenehmer Empfindungen zubringt, an und für sich betrachtet, mit Recht glückselig oder glücklich genennt werde.

3) Aber da man einen Menschen nicht, um einiger Augenblicke oder Stunden willen, schlechthin glückselig oder unglückselig nennt; da man auf das ganze Leben eines Menschen sieht, wenn von der Glückseligkeit desselben überhaupt die Rede ist; da der Mensch auch immer, nicht

nur

nur einige Stunden oder Augenblicke, glückselig zu seyn begehret: so erfordert der Begriff von der Glückseligkeit in dieser Betrachtung noch eine Bestimmung, nemlich daß der Zustand der angenehmen Empfindungen oder des Vergnügens dergestalten fest gegründet seyn muß, daß es **dauerhaft** seyn kann.

4) Wenn also die ganze Glückseligkeit eines Menschen geschätzt werden soll; muß die Summe der angenehmen Empfindungen seines Lebens, und die intensive Grösse derselben erwogen werden (§. 19.).

5) Wenn die Mittel zur Glückseligkeit, der Werth der Dinge in Beziehung auf unsere ganze Glückseligkeit zu beurtheilen sind; so kömmt es denn also auch nicht auf einzelne Empfindungen an, die sie uns verursachen; ihr ganzer Beytrag, alle Folgen die von ihnen herkommen, sind zu erwägen.

6) Wenn wir uns einen Begriff von der vollkommensten Glückseligkeit eines Menschen bilden wollen: so werden wir uns einen ununterbrochenen Genuß eines immerwährenden Vergnügens gedenken, das so rein, so köstlich und so lebhaft, als nur möglich ist.

7) Wenn wir aber einmal annehmen, daß auch der glücklichste Sterbliche nicht so vollkommen glückselig ist; wenn wir unangenehme

Stunden, Schmerz, Kummer und Verdruß als Bestandtheile des menschlichen Lebens ansehen müssen: so können wir uns leicht überzeugen, daß diese oder jene verdrüßliche Stunde, diese oder jene Ungemächlichkeiten, die sich bey dem Leben eines Menschen finden, noch nicht entscheiden lassen, ob ein anderer glückseliger als er, ob ohne diese Ungemächlichkeiten, diese trüben Tage, sein Leben im Ganzen genommen, glückseliger gewesen wäre. Ueberhaupt beweisen die hervorstechenden Empfindungen der Freude oder des Verdrusses, wenn sie den wenigsten Theil des Lebens ausmachen, noch nicht viel. Noch viel weniger beweiset die äusserliche Glückseligkeit allemal, daß ein Mensch innerlich glückselig, daß sein Leben vergnügt.

(*) Ueber die verschiedenen Begriffe von Glückseligkeit s. Hollmann Ethic. part. II. cap. I. Ueber das Glück s. eine Abhandlung in des Hrn. Prof. Zobels Aufsätzen aus der Philosophie und den schönen Wissenschaften. Greifswalde, 1770.

§. 23.

Grunderfordernisse zum glückseligen Leben.

Daß der Besitz der äusserlichen Güter, daß alle Vortheile des äusserlichen Zustandes, einen Menschen allein noch nicht glückselig machen,

daß

daß innere Eigenschaften, eine gewisse Einrichtung des Gemüths, vor allen Dingen nöthig seyn; ist eine Folge aus dem Vorhergehenden, eine einstimmige Lehre der Weisen, und durch die Erfahrung genugsam bestätiget. Diese Grunderfordernisse sind in folgenden Sätzen enthalten.

1) Innerliche Quellen des Vergnügens, welche unabhängig vom Schicksal, auch beym Unglücke nicht versiegen.

2) Ausrottung oder Verhinderung der innerlichen Quellen des Mißvergnügens.

3) Eine der Vernunft folgsame Einbildungskraft.

4) Kunst sein Glück zu geniessen.

5) Daher Begnügsamkeit und Mäßigung der Begierden.

6) Gewöhnung zur Unempfindlichkeit gegen allen Verdruß und Schmerz, den man sich vernünftiger Weise dadurch ersparen kann.

7) Festgegründete und rege Vorstellungen des Trostes und der Beruhigung auf allerley harte Unglücksfälle, damit der Schmerz uns nicht überwältige, nicht in wilde Leidenschaft des ewigen Traurens oder in Verzweiflung ausarte.

8) Daß Kenntniß seiner selbst; seiner wesentlichen und zufälligen Bestimmungen, vor allen Dingen erforderlich seyn, wird bey wenigem Nachdenken einem jeden bald einleuchten.

9) Endlich ist aber auch Kenntniß der Dinge ausser uns, und ihrer Verhältnisse auf uns; Kenntniß von den verschiedenen Arten der Güter, und ihrem wahren Werthe, nöthig.

(*) Von vielen Schriften, die über diesen Abschnitt können nachgelesen werden, verdienen, von denen, die ich kenne, solches vorzüglich Hutcheson Sittenl. B. 1. Abschn. 7. *Theorie des sentimens agreables* (p. l'Eveque de POUILLY) Par. 1749. *Nouvelle Theorie de l'homme*, tome III. p. 92. seqq. MAUPERTIUS Essais de philosophie morale. FERGUSON Hist. of civil society, Part. I. Sect. 7. 8. Epiktet, Antonin und diese ganze Klasse vortreflicher Schriftsteller nicht zu vergessen. Aus diesen letztern ist das erste der zwey Bücher von der Zufriedenheit von J. A. Hoffmann, 9te Aufl. 1742. hauptsächlich entstanden.

Vierter

Vierter Abschnitt.

Von den Gründen und dem Zusammenhange der vornehmsten Neigungen und Triebe.

§. 24.

Vorbereitung zu dem Innhalte dieses Abschnittes.

Daß wir dasjenige wollen, was uns angenehm oder nützlich scheinet, und verabscheuen, was uns unangenehm ist, oder schädlich scheinet, ist ein bey der nachläßigsten Betrachtung der menschlichen Natur leicht zu entdeckendes und oben (§. 5.) bereits bemerktes Gesetz des Wollens. Aber ob alle unsere Begierden und Neigungen daher entspringen, ungezwungen sich daraus erklären, dahin zurückführen lassen, ist eine Frage, über deren Beantwortung die Stimmen sehr getheilt sind.

Ferner liegt in dem Satze, daß wir dasjenige wollen, was uns angenehm ist, noch Dunkelheit, so lange die genau damit verknüpften Fragen, was uns denn angenehm ist, und warum uns dieses oder jenes angenehm

ist, noch nicht beantwortet sind, und zwar, wie leicht zu erachten, auf andere Weise, als damit, daß man sagte, angenehm wäre uns was wir begehrten, und deswegen wäre es uns angenehm, weil wir eine Begierde darnach hätten.

Ein Ding wird uns oft um des andern willen angenehm; eine Neigung entsteht aus der andern. Aber dieß kann nicht ins Unendliche fortgehen. So wie gewisse Neigungen die ersten, oder rückwärts die letzten Grundneigungen seyn müssen: also muß es wenigstens etwas geben, so um sein selbst willen unmittelbar gefällt, und nothwendig begehrt wird. Diese letzten Gründe zu entdecken, ist die Absicht des gegenwärtigen Abschnittes.

Wer das verwickelte System der Ursachen, die den Willen des Menschen bestimmen, die Gemüthsarten bilden, nur einigermassen erwägt (§. 17.); der wird leicht einsehen, wie vielen Schwierigkeiten die Untersuchung der ersten ursprünglichen Bestimmungen des menschlichen Herzens unterworfen seyn müsse. Wenn man darbey bedenket, daß zu der Zeit, wenn wir über unsere eigenen Empfindungen und Gemüthsbewegungen Beobachtungen anstellen können, unser Herz schon weit von seinem ursprünglichen Zustande entfernet ist, und daß doch das Selbstgefühl und die Selbsterkenntniß

der

der einzige Schlüssel ist, aus dem, was wir bey andern Menschen äusserlich gewahr werden, den Zustand ihrer Seele zu erforschen; wenn man noch ferner erwäget, wie leicht der Schluß nach der Analogie uns trügt, zumal wo es auf die Entdeckung der innersten Ursachen der Handlungen ankömmt; so wird man wohl nicht anders als mit vieler Furchtsamkeit zu dieser Untersuchung schreiten, und vielleicht selbst gegen die Ueberzeugung mißtrauisch seyn, die man dann und wann zu haben vermeynet.

Es ist auch dieses noch hinzu zu setzen, was ein jeder Beobachter des menschlichen Herzens bald gewahr werden muß, daß die Begierden und Neigungen nicht immer in einerley Ordnung, nicht bey einem Menschen wie bey dem andern entstehen, sondern vielmehr bisweilen in umgewandter Ordnung aus einander entspringen, wenn man nemlich die Abstammungen derselben bey verschiedenen Subjecten mit ein-einander vergleichet.

Für unnütz kann übrigens diese Untersuchung mit Recht gewiß nicht gehalten werden. Denn wenn wir uns eine Gewalt verschaffen wollen über unser eigenes Herz, oder über die Herzen anderer Menschen; so ist uns viel daran gelegen, zu wissen, in welcher Verbindung die Neigungen und Triebe des menschlichen Herzens mit einander stehen, wie sie auch nur aus einander abstammen können,

und welche etwa davon für ursprüngliche zu halten sind.

Daß es dem Naturforscher auch hier nicht erlaubt sey, die Grundkräfte und Grundursachen ohne Noth zu vervielfältigen, und *ohne evidente Beweisgründe irgend eine Bestimmung für die letzte und ursprüngliche Bestimmung der Natur auszugeben*, wird man nicht in Abrede seyn können, wenn man bedenket, daß eben hierinne das Studium von der Unwissenheit sich unterscheidet. Und da wir auf der einen Seite die Grenzen unserer Erkenntniß wissen, und uns so leicht nicht einbilden dürfen, daß wir auf die Grundbestimmungen der Natur gekommen wären; auf der andern aber die Einfachheit der Natur in ihren Grundgesetzen vielfältig sich offenbaret: so scheinet dadurch für den zweifelhaften Fall die Vermuthung, daß eine Begierde nicht ursprünglich, allerdings mehr gegründet als die gegenseitige.

§. 25.

Verschiedene Systeme nach ihren Hauptunterschieden angezeigt.

Bey der Streitfrage über die Grundbestimmungen des menschlichen Herzens, und die Quellen der Neigungen, die keinesweges neu ist, ob sie gleich in den neuern Zeiten mit mehrerer

Genauigkeit und ausführlicher ist behandelt worden, unterscheiden sich die Systeme hauptsächlich darinne, daß entweder dir Selbstliebe als die einzige Quelle der Neigungen und Begierden angesehen wird, und keine Grundbestimmungen des Willens angenommen werden, die nicht nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes unter dem Namen der Selbstliebe begriffen werden können; oder daß gewisse gemeinnützige Triebe und Neigungen, so auf das Wohl anderer gehen, neben der Selbstliebe, nicht aus ihr entsprungen, sondern eben so unmittelbar und ursprünglich, als dieselbe, in der menschlichen Natur gegründet, angenommen werden.

Mit der Streitfrage von der Urquelle der Neigungen ist eine andere, die die Anzahl der Sinnen, überhaupt der Erkenntnißfähigkeiten betrifft, genau verknüpfet; und durch diese letztere ist jene erstere nicht wenig verwirrt worden. Nemlich gewisse Modificationen oder Arten der Erkenntniß sind so sehr von einander unterschieden, lassen sich so wenig auf einander hinaus führen, daß wir um derselben willen auch verschiedene Grundbestimmungen, in dem, was unsere Natur ausmachet, annehmen. Bey den verschiedenen Erkenntnißarten des äußern Sinns hat es weniger Schwierigkeit, weil die unterschiedenen Organen vor unsern Augen liegen. Die grösten Schwierigkeiten entstehen

bey

bey den Erkenntnissen, um welcher willen wir unserer Seele das Vermögen des innern Sinns und die höhern Erkenntnißfähigkeiten zuschreiben. Denn hier machen einige der Grundkräfte, oder wenigstens der Grundbestimmungen in der Kraft oder dem Vermögen zu erkennen, das wir unserer Seele zuschreiben, mehr, andere weniger. Dieser letztere Streitpunct kann im allgemeinen gar nicht verstanden werden. Und überhaupt wird kein Weg sicherer seyn, diejenige Kenntniß uns zu verschaffen, die uns zur richtigen Beurtheilung der Systeme nöthig ist, als wenn wir die Streitpuncte einzeln vornehmen, und diejenigen Bestimmungen der Natur, über deren Ursprünglichkeit oder Abstammung hauptsächlich gestritten wird, sorgfältig betrachten *).

*) Eine gute vorläufige Idee von den mancherley Systemen kann man sich verschaffen aus SMITH'S Theory of moral sentiments. Part. VI.

§. 26.

Vom moralischen Gefühle. Woher die Erkenntniß des moralischen Unterschiedes der Handlungen komme.

Daß bey allen Völkern, bey denen Vernunft und derjenige Zustand der Menschheit, welcher

welcher der gesittete heisset, nur einigermassen sich offenbaret, auch die Erkenntniß desjenigen Unterschiedes freyer Handlungen, oder solcher, die der Mensch vornimmt wenn er will, und unterlässet wenn er will, sich finde, vermöge dessen einige als **löblich**, **recht** und **tugendhaft** gebilliget, andere als **schändlich**, **unrecht** und **lasterhaft** verabscheuet werden, hat keinen Zweifel. Und dieß wird der **moralische Unterschied** der Handlungen genennt; ein Name, wie hieraus leicht erhellet, der noch vieler Erörterung bedarf, wenn der Begriff davon gehörig, deutlich und genau, bestimmt werden soll *).

Hierbey entsteht nun die Frage, wie die Erkenntniß dieses Unterschiedes der Handlungen, und folgbar auch der Neigungen, die zu den Handlungen antreiben, in der menschlichen Natur gegründet, und woher es komme, daß wir gewisse Handlungen und Neigungen als tugendhaft billigen und gut heissen, andere hingegen als lasterhaft verabscheuen? Ob dazu eine eigene Grundbestimmung der Natur vorhanden, oder ob andere, allgemeinere, noch mehrere Wirkungen hervorbringende Bestimmungen, auch den Grund von dieser Erkenntniß und von dieser Neigung in sich enthalten?

Es kann jemand darauf verfallen, zu glauben, daß eine eigene einfache innere Empfin-

pfindung, ein eigener Sinn, dem Menschen sage, ob etwas recht oder unrecht, moralisch schön oder häßlich sey: so wie äußerliche Empfindungen uns die Eigenschaften und den Unterschied der Dinge vorhalten. Denn vermöge eines innern Gefühls bemerken die Menschen bisweilen einen solchen moralischen Unterschied der Handlungen, Neigungen und Gesinnungen; und wissen auch keinen weitern Grund ihres Urtheils anzugeben, als diese Empfindung, die sie haben. Sodann scheinen auch schon diejenigen diesen Unterschied gewahr zu nehmen, denen weder die Instruction noch das eigene Nachdenken, die Begriffe der höhern Erkenntniß von dieser Sache, wie es scheint, hat beybringen können. Endlich möchte wohl auch die Geschwindigkeit, mit welcher das Urtheil über die Moralität in uns bisweilen entsteht, ein Beweis zu seyn scheinen, daß es unmittelbar aus der Empfindung entstehe.

Aber bey genauerer Untersuchung scheint es dennoch ausgemacht zu seyn, daß diese Art der Empfindung **keinesweges eine eigene unauflösliche Grundempfindung ist, sondern eine aus vielerley Perceptionen entstehende zusammengesetzte Empfindung.**

1) Dieß erhellet, wenn man sich diese Gefühle aufzuklären bemühet ist, allemal. Und die Entstehungsart, diejenigen Gründe, die sich im aufgeklärten Falle immer finden, werden

ja

ja vernünftiger Weise auch da vermuthet, wo man nicht klar siehet.

2) Das moralische Gefühl hängt offenbar ab von der Instruction, von andern vorhergehenden Begriffen, überhaupt von allen Quellen unserer Vorstellungen.

3) Lässet man es denn auch, wenn Streitigkeiten entstehen, hier je auf das innere Gefühl ankommen?

4) Es findet sich bey einiger Aufmerksamkeit, daß bey jedwedem Menschen die allgemeinen Begriffe von dem moralischen Unterschiede auf anderweitige Begriffe oder Empfindungen gebauet, und also keine aus einer eigenen Urquelle entspringende Empfindungsbegriffe sind. Was der Vater, oder sonst ein anderer, den wir fürchten, ehren, lieben, gebeut oder billiget; was mit den angenommenen Begriffen vom göttlichen Willen, den Begriffen oder Empfindungen von unserem eigenen Besten, oder vom Besten anderer übereinstimmet, dieses, oder dergleichen etwas, ist es, was wir recht nennen.

Und mit dem, was aus diesen Gründen unleugbar folget, werden sich die entgegen scheinenden Betrachtungen nun wohl zusammen reimen, und die Zweifel auflösen lassen.

*) Wenn ich die Begriffe von der moralischen Güte, von der Rechtmäßigkeit und Rechtschaffenheit, dem iusto, honesto und decoro

fürs erste völlig entwickelt, und auf den wahren Grundbegriff hinausgeführet hätte: so würde dieser Paragraph dadurch vieles Licht gewinnen. Aber andere Gründe gestatten nicht, dieses itzt schon vorzunehmen. Es muß also hier bloß aus den gemeinen Begriffen disputirt werden.

§. 27.

Von den Gründen des Wohlgefallens oder Mißfallens, so wir an Handlungen und Neigungen nach dem moralischen Unterschiede derselben haben.

Aber es scheint doch, daß wir an den Handlungen, Gesinnungen, Neigungen, Gemüthscharakteren, ein gewisses **unmittelbares** Wohlgefallen oder Mißfallen, bey richtiger Vorstellung derselben, haben, nach dem moralischen Unterschiede derselben. Also könnte wohl eine eigene **Schönheit oder Häßlichkeit** der Charakter der moralischen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit seyn, vermöge dessen beyde der Seele in ihren innern Empfindungen sich offenbaren?

Dieser Einwurf macht es nöthig, den Ursprung und die Gründe dieses Wohlgefallens und Mißfallens selbsten genauer zu untersuchen, und zu sehen, ob eine eigene unauflösliche Empfindung, oder vielmehr eine Verknüpfung

von

von vielerley zum Theile wenigstens abgeleiteten Vorstellungen und Empfindungen, dasselbe erzeugen?

Ersteres zu vermuthen, können folgende Gründe einen bewegen.

1) Das Wohlgefallen, so wir an der moralischen Vollkommenheit haben, ist offenbar sehr unterschieden von dem Wohlgefallen, so uns physische Vollkommenheiten verursachen. Dieser Unterschied lässet sich leichter fühlen als beschreiben, aber geleugnet kann er nicht werden.

2) Dieß Wohlgefallen richtet sich so wenig, als das Mißfallen im entgegenstehenden Falle, jenes nach dem Nutzen, dieses nach dem Schaden, den eine Handlung verursachet hat, sondern nach den Quellen, Neigungen, Absichten, aus denen sie entstanden ist.

3) Die Betrachtung unseres eigenen Vortheiles oder Schadens kann am allerwenigsten der Grund davon seyn; weil es unleugbare Fälle giebt, wo diese Empfindungen des Wohlgefallens oder Mißfallens völlig uneigennützig scheinen müssen.

Und wenn sich denn nun dieselben nicht aus andern Empfindungen erklären lassen: so müssen es ja wohl Empfindungen seyn, die vermittelst eines eigenen Sinnes uns zu Theile, und durch eine eigene Qualität der Dinge erreget werden.

So richtig diese Bemerkungen sind, und besonders die letztere, daß diese Empfindungen keinesweges bloß und immerzu vom Eigennutze herrühren: so beweisen sie demohngeachtet die angenommene Folge nicht. Vielmehr scheinet die entgegengesetzte Meynung durch nachfolgende Betrachtungen ausser Zweifel gesetzet werden zu können.

1) Instruction und Nachdenken machen uns frühzeitig und immerzu Tugend und Rechtschaffenheit als die Quellen unserer und der gemeinschaftlichen Glückseligkeit, als löblich, schön und vortreflich, als die höchste Zierde und das höchste Gut des Menschen bekannt. Muß daher nicht etwas, so bald wir es unter einem solchen Namen denken, so bald es in diese Reihe von Vorstellungen eintritt, angenehme Empfindungen, Wohlgefallen, Hochachtung und Liebe erwecken? Und wäre es recht gethan, wenn man bey so offenbaren Gründen, die das Phaenomenon erklären können, andere annehmen wollte, deren Realität sonst nicht zu erweisen steht?

2) Wir wissen, was für Empfindungen die Sympathie, auch bey den blossen Vorstellungen der Phantasie, veranlassen kann. (§. 8.) Vermöge derselben geschieht es, daß Schilderungen, Vorstellungen, in welchen wir glückliche und solche, die andere glücklich machen, gewahr werden, uns Vergnügen, entgegenstehende

hende Vorstellungen aber Mißvergnügen, verursachen.

3) Und damit bestehet gar wohl, daß wir die moralische Vollkommenheit so hoch über die physische schätzen; und ferner, daß wir mehr auf die Quellen als auf die Folgen der Handlungen dabey sehen. Denn mit der Vorstellung von einer physischen Vollkommenheit sind jene reitzende Vorstellungen nicht so wesentlich und in so grosser Menge, nicht so eng an einander geschlossen verknüpft, als mit der Vorstellung von der moralischen Vollkommenheit, Güte des Herzens, uneigennützige Wohlthätigkeit, eifriger Menschen- oder Vaterlands-Liebe, und jedweder Tugend. Die Neigungen und Absichten aber müssen ordentlicher Weise eben deswegen unser Wohlgefallen oder Mißfallen hauptsächlich bestimmen, mehr als die Folgen der Handlungen, weil jene als die unbestimmlich reichen Quellen, von dem, was uns um der Selbstliebe oder der Sympathie willen gefällt, erscheinen.

4) Die Richtigkeit dieser angegebenen Gründe wird nicht wenig bestätiget, wenn man die besondern Fälle genau beleuchtet, wo etwa unsere Empfindungen hierüber von dem gewöhnlichen abweichen; wo wir z. B. um des Effects willen ein Wohlgefallen oder Mißfallen an Handlungen haben, wider das, was die Absichten und Neigungen die der Han-

delnde dabey gehabt hat, hätten bewirken sollen; desgleichen, wenn man die Ursachen aufzusuchen bemüht ist, warum nicht alle Menschen überhaupt, oder im besonderen Falle, von der moralischen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit auf gleiche Weise *afficiret* werden.

5) Es lassen sich aber diese Gründe eben so wohl auf das moralische Gefühl in Ansehung der Handlungen und Gesinnungen anderer, als in Ansehung unserer eigenen, anwenden.

6) Wie übrigens zu den angezeigten Gründen des Wohlgefallens an der moralischen Vollkommenheit noch wohl dieser hinzu gesetzt werden kann, daß dabey auch oft die Eigenschaften von Grösse und **Erhabenheit**, **Uebereinstimmung** und **Wahrheit** sich finden, Eigenschaften, an denen unsere Seele Gefallen hat, und die also einiges, obgleich nicht das mehreste dabey bewirken können: also möchte es, nach reifer Erwägung aller dieser Gründe, wohl nicht mehr wahrscheinlich seyn, daß eine eigene **Schönheit**, die einem eigenen innern Sinne sich offenbarte, wovon die Empfindung nicht eine aus mehrern Quellen abgeleitete, sondern eine Grundempfindung wäre, dieß bemerkte Wohlgefallen veranlasse.

§. 28.

§. 28.

Von den Gründen des Triebes zur Rechtschaffenheit oder moralischen Vollkommenheit.

Und nunmehr kann es nicht mehr schwer scheinen, eine dritte Frage hiebey zu beantworten, nehmlich, woher der Trieb zur Rechtschaffenheit, die Neigung zu thun, was uns recht dünket, entstehet, oder worauf sie gegründet ist?

Ist es eine Grundbestimmung unserer Natur, ein eigener ursprünglich unmittelbar gegründeter Grundtrieb, oder ein aus andern Neigungen und Trieben erzeugter Trieb?

Wenn die Erkenntniß der moralischen Vollkommenheit eine Grundempfindung, diese Eigenschaft selbst eine eigene, einem eigenen Sinn unmittelbar sich offenbarende Schönheit wäre: so würden wir eingestehen müssen, daß die Thätigkeit unserer Seele auch unmittelbar dabey gereitzet werde. Und wenn wir diese Bestimmung ihrer Thätigkeit gleich mit rechnen wollten zu dem allgemein benannten Triebe, dem Vergnügen, oder dem was Wohlgefallen erweckt, nachzugehen: so würden wir doch dieß Bestreben nicht als eine Folge des Triebes der Ehre, des Triebes zum sinnlichen Vergnügen, oder anderer solcher Neigungen und Triebe, ansehen können.

Aber da vermöge des vorhergehenden nun schon ausgemacht ist, daß aus mancherley, zum Theil sehr abgeleiteten, Empfindungen die Erkenntniß der moralischen Vollkommenheit, und das Wohlgefallen an derselben entstehen: so wird auch die Folge bald einleuchten, daß der Trieb zur Rechtschaffenheit kein unmittelbarer Grundtrieb, sondern ein abgeleiteter und erzeugter Trieb sey.

Diesen Satz noch weiter aufzuklären, darf man nur folgenden Betrachtungen nachgehen.

1) Obgleich bisweilen dieser Trieb schnell entsteht, und bey allen Rechtschaffenen zuletzt gewöhnlich wie ein Grundtrieb wirket, das heißt, also daß keine andere Triebe unter ihm hervorleuchten, und ihn modificiren, vielmehr er selbst alle andere, wie es scheint, überwältiget und sich unterwirft: so kann doch ein jeder, wenn er will, die mancherley Triebe, die seinen Eifer der Rechtschaffenheit erzeugt haben, noch immer unterstützen und modificiren, ohne Mühe entdecken. Keineswegs wird sich finden, daß die Eigennützigkeit die einzige Quelle des Rechtsverhaltens; aber daß die Rechtsliebe, die Tugend, kein Grundtrieb, sondern eine Folge anderer allgemeinerer Bestimmungen, dieß wird sich offenbaren. Nemlich Furcht und Liebe, Furcht und Liebe gegen Gott, Furcht und Liebe gegen Menschen, Hoffnung angenehmer Zustände, Furcht vor unangenehmen, Hoffnung

nung des Beyfalls anderer, Furcht vor Schande und Verachtung, endlich aber die Sympathie, diese nothwendige, oder wenigstens natürliche, Theilnehmung an dem Wohl oder Wehe anderer, eine Eigenschaft, die uns auch zu Fehlern verleiten kann, und also noch nicht die Tugend selbst ist; diese und andere Eigenschaften werden wir für die Gründe, aus welchen der Trieb zur Rechtschaffenheit entspringt, ansehen müssen.

2) Ein gleiches ergiebt sich aus der Untersuchung, auf welche Weise und durch was für Vorstellungen wir diesen Trieb in andern zu erzeugen pflegen. Was wir dabey zu thun bemühet sind, ist, daß wir andern Trieben eine gewisse Richtung und Bestimmung geben.

3) Wenn nun also diese Triebe, so wie diejenigen, die den übrigen im vorhergehenden angezeigten Gründen des Wohlgefallens an moralischer Vollkommenheit entsprechen, entweder keine Grundtriebe, oder wenigstens doch allgemeinere, mehr andere, gute und böse Richtungen des Herzens, hervorbringende Triebe sind; so ist die Folge unleugbar, daß nicht unmittelbar, sondern vermittelst anderer Triebe, unser Herz zu dem was recht ist, gezogen, und mit Eifer für dasselbe erfüllt werde.

*) Es hat mir geschienen, daß die auch bey den Hauptschriftstellern ziemlich verwickelte Materie vom moralischen Gefühle nicht besser ins

Licht gesetzet werden könne, als wenn man hier wieder Erkenntniß, Wohlgefallen und Trieb von einander unterscheidet, und die ganze Sache auf drey Fragen bringt. Hauptschriften aber, die ich hievon kenne, sind SHAFTESBURY Inquiry concerning virtue. Charact. vol. II. Sect. III. Hutchesons Sittenlehre B. I. Abschn. IV. Ebend. Abhandl. über die Natur und Beherrsch. der Leidenschaften, und über das moralische Gefühl. HUME, Enquiry concerning the principles of Morals Sect. V. IX. und Append. SMITH Theory of Moral Sentiments Part. VI. Sect. III. chap. III. Basedows Philalethie Th. I. §. 31. CICERO de finibus bleibt ein Hauptbuch, wie über diesen ganzen Abschnitt, also auch besonders über dieses Stück desselben.

§. 29.

Vom Gewissen.

Was bisher von dem moralischen Gefühle, der Neigung zum Rechte und dem Wohlgefallen an Rechtschaffenheit, bemerket worden ist, dienet zur Erörterung der Lehre vom Gewissen. Denn öfters versteht man unter diesem Namen diese dreyerley Bestimmungen zusammen. Oftmals aber, und in der eigentlichern Bedeutung, heißt Gewissen nur so viel als Furcht vor einem unsichtbaren Wesen, dem Richter menschlicher Handlungen, dem Rächer des Bösen. Es besteht denn also das Gewissen theils in einer dunkeln oder klaren Vorstellung

lung von dem Verhältnisse unserer Handlungen gegen den Willen eines solchen unsichtbaren Wesens; theils in einer damit verknüpften Gemüthsbewegung, von Furcht und Unruhe, wenn die Vorstellung da ist, daß unsere Handlungen dem Richter mißfallen, von Zufriedenheit und Beruhigung, wenn sie das Wohlgefallen desselben zu verdienen scheinen. Die Empfindlichkeit gegen solche Vorstellungen und Gemüthsbewegungen, heißt **Gewissenhaftigkeit.**

Wenn der Mensch einen Gott erkennet: so muß er ihn als den Aufseher und Richter seiner Handlungen ansehen; und sein Gewissen hat alsdenn die vernünftige Richtung.

Man muß vor allen Dingen die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes vor Augen behalten, wenn nun die Fragen beantwortet werden sollen, wie das Gewissen und Gewissenhaftigkeit in der menschlichen Natur gegründet, durch was für Neigungen und andere entfernte Ursachen das Gewissen modificirt werden könne, in welchem Verhältnisse das Gewissen mit der Vernunft stehe u. s. w.

Was das gute und böse, das **vorhergehende** und **nachfolgende**, das **gewisse**, **wahrscheinliche** und **zweifelhafte**, das **irrige** und **richtige** Gewissen, was **Gewissensbisse** und **Gewissensscrupeln**, findet man in allen Kompendien erklärt.

Daß

Daß keine Angst über die Angst des Gewissens gehe, ist eine ausgemachte Wahrheit.

*) Man sehe hierbey Crusius prakt. Philos. §. 132. f. f. und vergleiche Basedow Philaleth. I. §. 30.

§. 30.

Ueber den Ursprung unserer Begriffe vom Wohlanständigen und des Wohlgefallens, so wir an dem Wohlanständigen und an guten Sitten haben.

Es giebt gewisse Eigenschaften, gewisse Manieren bey den Handlungen, die zwar nicht das Verdienst der Tugend haben, aber doch einen ähnlichen Beyfall sich erwerben. Man bezeichnet sie mit dem Namen des **Wohlanständigen**, der **guten Lebensart**, der **guten Sitten**. In Anwendung dieser, oder gleichgültiger Namen, auf einzelne Fälle gehen die Menschen zwar sehr von einander ab. Jedoch offenbaret sich bey Untersuchung der Gründe, warum dieses oder jenes für unanständig gehalten wird, das in den Begriffen vom Wohlstande und den Sitten einiges übereinstimmend und in der Natur des Menschen gegründet ist. Und dieß bestimmt den **natürlichen Wohlstand**, und die **Grundregeln der guten Lebensart und Sitten.**

Es ist beleidigend, es bringt andern einen übeln Begriff von dir bey, es zeigt von Verachtung, Stolz, Unfreundlichkeit; es verstellt dich, es läßt nicht gut, es macht dich verächtlich, es ist unangenehm, eckelhaft zu sehen oder zu hören — solche Vorstellungen sind es, die man gebraucht, wenn man einem beweisen will, daß etwas unanständig sey und wider die guten Sitten laufe. Daraus, scheint es, lassen sich die allgemeinen Begriffe folgern, daß **gute Lebensart** oder **Höflichkeit** in der Beobachtung eines solchen Betragens bestehe, wodurch andern eine vorläufige gute Meynung von unsern gesellschaftlichen Tugenden beygebracht werden kann; der **Anstand** aber in einem Betragen, woraus eine vernünftige Selbstliebe, oder ein verständiges Bestreben seinen Vollkommenheiten sich gemäß zu bezeigen, sich abnehmen lässet. Unter Wohlstand und guten Sitten aber werden demnach beydes der Anstand und die Höflichkeit zusammen begriffen.

Hieraus werden sich nun die Gründe entdecken lassen, auf welchen hier unser mit Beyfall begleitetes Wohlgefallen beruhet. Braucht es wohl einen eigenen Sinn dazu? Das allgemeinere Vermögen die Verhältnisse gewahr zu nehmen, unmittelbar zu bemerken oder zu schliessen, begreift, so wie unzählich andere Fähigkeiten, wenn man nemlich auf jedweden objectiven Unterschied sehen will, also auch das Vermögen

mögen das Wohlanständige zu erkennen, in sich. Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen giebt die Grundbegriffe her, durch Nachdenken oder zufällige Verknüpfung werden sie erweitert, und durch den Unterricht fortgepflanzet. Daß wir oft uneigennütziges Wohlgefallen an dem wohlanständigen Betragen anderer haben, kömmt gleichfalls aus allgemeinern Gründen her. Die Sympathie macht uns empfindlich gegen den Zustand anderer, wenn er unsern Sinnen oder unserer Einbildungskraft vorgestellt wird. Wenn wir die Vollkommenheit des Menschen kennen, und dasjenige was sie erhöht oder vermindert; so kann uns das Unanständige in dem Betragen eines Menschen nicht anders als unangenehm seyn, wofern nicht ein besonderes Verhältniß eine entgegengesetzte stärkere Empfindung hierbey rege macht. Ferner, was uns diejenigen Vorstellungen erwecket, die uns unmittelbar angenehm sind, muß uns gefallen. Gesellschaftliche, gemeinnützige, Neigungen sind uns angenehm, also auch dasjenige Betragen, diejenigen Manieren, woraus sich jene Eigenschaften offenbaren, oder womit sie doch mehr übereinstimmen, als mit den entgegengesetzten Handlungen. Daß wir aber an unsern eigenen guten Sitten ein Wohlgefallen haben, kömmt augenscheinlich daher, weil sie uns das Wohlwollen und den Beyfall anderer Menschen erwerben. Warum würde

de man sich ausserdem zu so vielen Beobachtungen des willkührlich eingeführten oder zufällig entstandenen Wohlstandes bequemen? Wenigstens ist der angezeigte Grund gewißlich bey den allermeisten Menschen der vornehmste.

§. 31.

Von dem Gefühle der Ehre und der Ehrbegierde.

Eine der vornehmsten und mächtigsten Neigungen des menschlichen Herzens ist die **Ehrbegierde.** Woher kömmt sie; ist sie ursprünglich, oder abgeleitet?

Lasset uns vor allen Dingen untersuchen, wornach sie strebt, und womit sie befriediget wird. Hier zeigen sich zwar anfänglich die größten Unterschiede in den menschlichen Gemüthern und Denkarten. Aber zuletzt offenbart sich doch durchgängig einerley allgemeine Begierde, nemlich die **Begierde nach Beyfall**, die Begierde andern achtbar, groß, wichtig zu scheinen.

Der Trieb zur Ehre ist also ein Trieb, der sich auf andere bezieht und gesellige Verhältnisse voraussetzet.

Man verwechsele nur nicht mit den eigentlichen Regungen dieses Triebes, das Verlangen nach einem guten Gewissen und nach **Selbstzufriedenheit.**

Daraus und aus der Natur der Imagination beantwortet sich leicht der Einwurf, daß einem Herzen, das wahre Ehrbegierde hege, nichts empfindlichere Quaal seyn, als Lob anderer, dem das eigene Bewußtseyn widerspricht; da hingegen das Herz ruhig bleibt beym Tadel anderer, wenn es sich eines bessern bewußt *ist*.

Nemlich vermöge der Einbildungskraft hat der Mensch eine Welt in sich selbst. Daraus ergiebt sich auch die Antwort auf eine andere Frage, warum einem empfindlichen Gemüthe mehr gelegen ist an der **innerlichen Ehre**, an dem Beyfall, den ihm andere in ihrem Herzen geben, als an dem lauten Lobe, und den **äusserlichen Ehrenbezeugungen**.

Wie fern die **Erkenntniß** dessen, was Ehre bringt und verdient, in den allgemeinen Erkenntnißfähigkeiten des Menschen gegründet, braucht wohl keine weitere Erörterung; da schon in dem vorhergehenden gezeigt worden ist, wie die Begriffe vom **moralisch guten** und **bösen**, vom **wohlanständigen** und **unanständigen** in uns entstehen.

Die **Ehrbegierde** aber gründet sich offenbar genug auf die Selbstliebe, oder auf das allgemeine Verlangen nach dem was uns angenehm oder nützlich scheint. Vermöge dessen begehrt das Kind gute **Gesichter** seiner Pfleger und Vorgesetzten, es will freundlich angesehen seyn. Bey mehrerer Erfahrung wird

der

der Beyfall anderer ausserdem auch noch wichtig für uns, weil er freundschaftliche Gesinnungen verspricht. Den Grund, den Aristoteles *) angiebt, daß uns das Lob gefalle, weil es uns ein Beweis unserer guten Eigenschaften ist, kann man nicht ganz ausschliessen, ob er gleich nicht der einzige ist.

Wenn man nur immer die Wirkungen der Einbildungskraft erwäget, so werden alle Sonderbarheiten des Triebes zur Ehre nicht lange unbegreiflich scheinen.

*) Ethic. Nicomach. I. 3.

§. 32.

Von der Geselligkeit und den gesellschaftlichen Neigungen. Von der Hochachtung.

Wenn wir die Gründe der Geselligkeit, die sich so allgemein unter den Menschen offenbaret, daß sie von jeher viele für eine eigene Grundbestimmung der menschlichen Natur angesehen haben, erforschen wollen; so müssen wir vorher die Gründe derjenigen Gemüthsbewegungen, Neigungen und Leidenschaften untersuchen, durch welche die gesellschaftlichen Verbindungen hauptsächlich veranlasset oder befestiget werden. Daß dieses Hochachtung und Liebe, ist leicht eingesehen. Aber Hochachtung

achtung und Liebe sind Namen von einer sehr allgemeinen und nicht genau bestimmten Bedeutung, so daß die Begriffe bey der Anwendung, sich auf manchfaltige Weise von einander unterscheiden können.

Im Allgemeinen bedeutet **Hochachtung** diejenige Gemüthsbewegung, die aus der Vorstellung vorzüglicher Kräfte eines verständigen Wesens entsteht. Unzählige andere Gemüthsbewegungen sind damit verwandt, und modificiren die Hochachtung in besondern Fällen. Die **Bewunderung**, die aus der Vorstellung des Ausserordentlichen entsteht, und die **Ehrfurcht**, die sich auf die Bemerkung solcher Eigenschaften gründet, die wichtig für viele sind, verdienen hier besonders angezeigt zu werden. Aus der fortdaurenden Hochachtung entstehen allerhand Neigungen, deren gemeinschaftliches durch den Namen der **Ergebenheit** vielleicht am besten ausgedrucket wird.

Aus der Ehrfurcht insbesondere entspringt die **Ehrerbietigkeit**, oder die Geneigtheit dem andern Beweise zu geben, daß man ihn hochachtet, für größer achtet als sich selbst, oder wenigstens für grösser, als man äusserlich geachtet seyn will.

Wenn wir auf die äusserlichen Ehrenbezeigungen Acht geben; so finden wir, daß **Schönheit** und **körperliche Geschicklichkeiten**, vorzügliche **Einsichtkeiten** und **Erkenntniß-**

fähigkeiten, Gemüthseigenschaften, die Menschenliebe, verständiges Wohlwollen, anzeigen, endlich Reichthum, hohe Geburt, oder hoher Stand, Ansehen, und was sonst für ein Mittel etwas auszurichten geachtet wird, die Gegenstände der Hochachtung und Ehrerbietigkeit sind. Die Verknüpfung der Ideen zieht noch mehr dahin. Wenn wir aber alles genau untersuchen, und besonders auf die innern Gemüthsbewegungen merken, und die Grade der Hochachtung bey denselben; so offenbaret sich deutlich, daß unsere Hochachtung auf die Quellen der Glückseligkeit gerichtet ist, deren Ausflüsse von der Willkühr verständiger Wesen geleitet werden.

Und wenn dem so ist: so gründet sich die Hochachtung auf das Verlangen nach unserem Wohl, und dem Wohl derjenigen, auf die wir sehen, auf deren Wohl wir bedacht sind.

Doch ist bey der völligen und starken Hochachtung noch eine gewisse Gemüthsbewegung, welche aus einer eigenen unmittelbarern Quelle zu entspringen scheint, eine gewisse Bewunderung der Grösse der Geisterkraft, die, wie wir uns vorstellen, zu dem nöthig ist, was unsere Hochachtung erregt. Diese Gemüthsbewegung bey der Vorstellung von einer grossen Geisteskraft ausser uns, deren Empfindung überwiegend angenehm, oder beunruhigend, oder ver-

mischt ist, nach der besondern Gemüthsbeschaffenheit des Empfindenden, wird durch einige Betrachtungen, die unten folgen sollen, noch etwas mehr aufgekläret werden.

§. 33.

Von der Liebe und den verschiedenen freundschaftlichen Neigungen.

Die mancherley Arten von Liebe will ich in der Ordnung anzeigen, wie sie gewöhnlich bey den Menschen entstehen; obgleich die Gründe der letzteren auch auf die ersteren einen Einfluß haben.

1) Die **Liebe der Kinder gegen ihre Eltern** scheint im Grunde keine andere zu seyn, als die **Liebe gegen Wohlthäter**, Liebe gegen Personen, die man als die Quellen angenehmer Empfindungen zu betrachten gewohnt worden ist. Wenn die Erkenntniß der Pflicht hinzu kömmt; so werden die Gefühle der Liebe gegen die Eltern, sowohl als der allgemeinen Liebe gegen die Wohlthäter, noch wärmer und lebhafter. Dieß ist die Gewalt der moralischen Begriffe. Daß nicht bloß der Eigennutz uns **dankbar** mache, und daß wir von Natur zur Dankbarkeit geneigt seyn, ist hieraus leicht zu erkennen.

2) Es

2) Es scheinet nicht zu beweisen, daß **die Liebe zu den Blutsfreunden** andere Gründe in der menschlichen Natur habe, als die Gewohnheit des beständigen Umgangs, die Vorstellung, daß solche Liebe Pflicht, und die Eigenliebe, die das, was mit uns in näherer Verbindung steht, dessen Ehre oder Schande leicht auf uns sich ausbreitet, gerne andern vorzieht.

3) Die Liebe, die ein Mensch für gewisse Personen empfindet, denen er weder durch Blutsfreundschaft noch durch Wohlthaten verbunden ist, ist von unterschiedener Art. Bisweilen ist es **Liebe des blossen Wohlgefallens**, wenig unterschieden von der Liebe gegen leblose Gegenstände, die einen ergötzen, oder gegen unvernünftige Thiere. Mehr ist **die Liebe des Wohlwollens**, ein vorzügliches Wohlgefallen an der Glückseligkeit des andern, nebst einigem Bestreben, dieselbe zu beschützen oder zu erhöhen. Wohlgefallen an den Eigenschaften einer Person, Wohlgefallen an dem Vergnügen derselben, Theilnehmung an ihrem Mißvergnügen und Unglücke, Eifer ihr Vergnügen zu befördern, nebst dem Verlangen nach dem Beyfalle derselben und ihrer Gegenliebe, machen die **freundschaftliche Liebe** aus. Die Liebe, die Personen zweyerley Geschlechtes gegen einander empfinden, gehört, so fern wir sie hier betrachten, mit unter diesen Titel.

Daß es eine uneigennützige Freundschaft gebe, wobey einer des andern Wohl als eine letzte Absicht begehret, nicht an den Nutzen denket, den er von dem andern und der freundschaftlichen Verbindung mit ihm hat, oder haben könnte, vielmehr sich und seine Vortheile oftmals über den andern vergißt, und sie ihm aufopfert, ist eine ausgemachte Wahrheit. Aber wenn man dem Ursprunge solcher freundschaftlichen Neigungen nachgeht: so offenbaret sich doch, daß sie aus allgemeinern Quellen entstehen; als da ist das Wohlgefallen, so wir haben an gewissen Gesichtsbildungen, Geschicklichkeiten, besonders aber an gewissen Gemüthseigenschaften. Es kommen oft besondere Umstände hinzu, die die Freundschaft veranlassen. Wir brauchten eben einen Gesellschafter; der andere verband sich uns durch eine Gefälligkeit; es entdeckte sich eine Uebereinstimmung seiner Gesinnungen und Neigungen mit den unsrigen, welche Entdeckung uns allemal angenehm ist, wenn der andere sonst Eigenschaften an sich hat, die wir hochschätzen; gewisse Ideale von Vollkommenheiten schienen uns durch die personellen Eigenschaften des andern realisirt. Ueberhaupt entsteht herzliche Freundschaft desto leichter, je leichter wir mit dem andern sympathisiren (§. 8.). Wenn die Neigung einmal gegründet ist: so befördern ihr Wachsthum die Gegenliebe des andern und die

sich

sich zu dem Bilde des Freundes gesellenden Vorstellungen von so vielen angenehmen Stunden, die wir dieser Verbindung zu danken haben. Die Vorstellung von der Heiligkeit der Freundschaft kömmt hinzu, eine Quelle der wärmsten Empfindungen. Hieraus ist wohl leicht einzusehen, was für allgemeinere Bestimmungen der menschlichen Natur auch die aufrichtigste uneigennützigste freundschaftliche Liebe gründen, worinne die wahre Freundschaft von der falschen sich unterscheide, und worinne der Adel und die Würde der wahren Freundschaft bestehe *).

4) Eine der merkwürdigsten freundschaftlichen Neigungen ist die Liebe der Eltern gegen ihre Kinder. Wenn irgend eine Neigung verborgene Triebe zu haben scheinen kann: so ist es diese. Doch kann man starke Gründe derselben in allgemeinern Bestimmungen der menschlichen Natur auch leicht entdecken. Darunter ist hauptsächlich das Wohlgefallen an den einnehmenden Mienen und dem gefälligen Wesen der Kinder, welches ihnen auch die Liebe fremder Personen gewinnt. Die Sympathie ist desto wirksamer, je elender, mitleidenswürdiger und hülfsbedürftiger wir uns den Zustand der Kinder vorstellen. Die Vorstellung, daß es unser Kind, interessirt auch unmittelbar die Selstliebe, oftmals auch die Eigenliebe. Man setze die Macht der Gewohn-

wohnheit hinzu, vermöge deren wir eine Idee, an die wir sehr gewöhnt sind, wenn sie die Imagination zu einem gewissen Grade der Lebhaftigkeit bringt, realisirt haben wollen.

5) Die **Liebe zum Vaterlande** und zu seinen **Landsleuten** ist nicht bey einem Menschen gegründet, wie bey dem andern. Aber tausenderley angenehme Bilder, in welche sich die Idee Vaterland auflöset, die Eigenliebe und die Vorstellung, daß man dem Vaterlande Liebe **schuldig** sey, sind ohne Zweifel die hauptsächlichsten Gründe dieser Liebe.

6) Daß allgemeine **Menschenliebe** in jedes Menschen Herzen gewissermassen gegründet, so daß kein Mensch, als Mensch betrachtet, dem andern völlig gleichgültig, kann man wohl behaupten. Der Grund davon liegt in der Sympathie, und in dem Wohlgefallen, so der Mensch an seines **Gleichen** haben muß.

7) Und hieraus wird sich nun auch die Frage beantworten lassen, wie fern der Mensch von Natur **gesellig** **) ***).

*) Wenn man hierbey entgegengesetzte Systeme vergleichen will, so sehe man den HELVETIUS de l'Esprit disc. III. chap. XIV. und CICERO de amicit.

**) Man kann hierbey auch nachsehen ROUSSEAU sur l'origine et les Progrès de l'inegalité parmi les hommes und dagegen

Reima-

Reimarus Nat. Rel. S. 512. f. f. desgleichen FERGUSON Hist. of civil society part. I. sect. 3. 4. part. II. sect. 1. 2.

***) Daß übrigens durch diese Beobachtungen noch nicht alles erklärt ist, was sich bey den freundschaftlichen Empfindungen der Menschen äussert, gestehe ich gerne ein. Woher der Trieb zur Liebkosung, der sich auch bey der Liebe gegen Wohlthäter, oder andere Freunde in zärtlichen Gemüthern äussert? Ein Trieb, den die Menschen mit den unvernünftigen Thieren gemein haben. Woher eines jeden Thieres eigene Art seinem Wohlthäter zu liebkosen? Aber die Gründe davon, die in den körperlichen Trieben liegen, gehören nicht hieher.

§. 34.

Von dem Verhältnisse der Sympathie zur Selbstliebe.

Wir haben bisher die Sympathie und die Selbstliebe, und die entsprechenden Triebe, als zwo besondere Bestimmungen des menschlichen Herzens betrachtet. Die Genauigkeit des Systems erlaubt es nicht nur, sondern fordert es, itzt einmal einen Blick in das Innerste derselben zu thun, um zu versuchen, ob sie sich irgendwo in einander verlieren, oder wie sie zusammen hängen.

Wir empfinden nur dasjenige, was in uns ist. Wie die Vorstellungen von den Din-

gen ausser uns in uns kommen, mag immerhin ein Geheimniß bleiben. Genug, daß man eingesteht, die Seele wird nur von dem afficirt, was in uns und allernächst bey ihr ist. Wenn also die Sympathie uns empfindlich machet: so muß in uns der Zustand des andern repräsentirt seyn, wir müssen dasselbe oder dergleichen etwas empfinden. Ist es also nicht unser Zustand, sind nicht wir es selbst, woraus beym sympathetischen Gefühle Lust oder Unlust quillt, welche zu befördern, oder zu vertreiben, unsere Triebe geschäftig werden?

Die Einwendung, daß wenn es sich also verhielte, die Menschen, wenn sie von Mitleiden gerühret werden, sich ja nur von dem Gegenstande, der sie gerührt hat, wegbegeben und zerstreuen dürften, thut hier keine völlige Genüge.

Allein bey allem dem ist es der zweckmäßigsten Unterscheidung nachtheilig und könnte nur zu Mißverständnissen und irrigen Folgerungen Anlaß geben, wenn man die Sympathie nur als ein Stück oder eine Modification der Selbstliebe betrachten wollte. Und es scheint daher besser zu seyn, wenn man von ihnen als von zwoen Grundbestimmungen spricht; sollte gleich bey der genauesten Beleuchtung etwas dagegen gesagt werden können *).

Nur so viel vergesse man wenigstens nicht, was die Erfahrung unmittelbar beweiset, ein-

mal,

mal, daß wir eben sowohl gegen den Zustand anderer, als gegen unsern eigenen, von Natur empfindlich sind, daß aber der Trieb der Selbstliebe von Natur viel stärker ist, als der Trieb der Sympathie, und endlich, daß keinesweges der Eigennutz die Quelle aller freundschaftlichen Handlungen und Gesinnungen eines jedweden Menschen.

*) Man sehe hierüber SMITH'S Theory, Part. VI. Sect. III. Ch. I.

§. 35.

Von den letzten Quellen der Lust und Unlust. Vorbereitung zu dieser Untersuchung.

Es ist ausgemacht, daß oftmals einem Menschen etwas angenehm ist, ohne daß er eine weitere Ursache davon anzugeben weiß, und daß es also unmittelbar um sein selbst willen ihm angenehm zu seyn scheinet, wenn doch keinesweges davon, sondern von gewissen andern damit verknüpften Ideen, die aber nicht sichtbar werden, die Gemüthsbewegung herrührt, das Wohlgefallen entsteht. Denn eine Idee braucht nicht sichtbar zu werden, nicht klar oder deutlich zu seyn, um das Gemüth zu bewegen, und dem Menschen ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl

seines

seines innersten Zustandes zu erregen. Ein Zustand der Ideen, woraus eine heftige Gemüthsbewegung entstehen kann, ist just derjenige, wobey eine Idee am wenigsten vor der andern sichtbar und klar wird.

Aber es müssen doch einige Vorstellungen den Menschen unmittelbar angenehm, andere unmittelbar unangenehm seyn, oder allgemeiner es auszudrucken, es müssen einige Modificationen des Selbstgefühls, einige Zustände, wenn sich der Mensch in denselben befindet, einige Veränderungen in unserm Innersten, wesentlich, wegen der Einrichtung der menschlichen Natur, so beschaffen seyn, daß sie Wohlgefallen, oder Mißfallen erregen, oder damit begleitet sind. Und dieß wird *niemand* in Zweifel ziehen. Aber welche sind es? Daß die Vorstellung oder das Gefühl des moralisch Guten, des Wohlanständigen, der Ehrwürdigkeit, der liebreichen Neigungen, die man gegen andere hat, oder die andere gegen uns haben, keine solche Vorstellungen, deren Angenehmes ursprünglich in ihnen selbst ganz allein oder hauptsächlich gegründet ist, scheinet durch das vorhergehende bereits ausgemacht. Was für andere Vorstellungen oder Veränderungen unseres empfindenden Wesens sind es denn? Wir wollen diejenigen durchgehen, die es vornemlich zu seyn scheinen können.

§. 36.

§. 36.

Von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, so von den gröbern Sinnen des Körpers herkommen.

Von den Empfindungen des äussern Sinnes, sonderlich denjenigen, die zum Unterschiede von den Empfindungen des Auges und des Ohres, bisweilen die **gröbern** genannt werden, fällt es gewiß den meisten Menschen schwer, einen weitern Grund anzugeben, warum sie ihnen angenehm oder unangenehm sind, als weil sie es sind. Auch der Philosoph, wenn er die Untersuchung aufs äußerste treibt, und auch hier noch das Manchfaltige auf eine gemeinschaftliche Quelle zurück zu führen bemüht ist, kann nicht weit gehen; und bisweilen sagt er nur das vorige mit andern Worten. Daß jene Veränderungen, die wir mit Lust empfinden, unserer Natur gemäß sind, was sagt dieses mehr? Oder wenn dieses sich auf die Endursachen bezieht, und die Bedeutung hat, daß solche Empfindungen zur Erhaltung unserer Kräfte dienlich sind; so ist doch bey den allerwenigsten diese Betrachtung die Ursache des Wohlgefallens oder Mißfallens.

Daß es bey den Empfindungen des äussern Sinnes auf den Zustand des Körpers ankomme, wenn sie uns angenehm oder unangenehm

sind;

sind; und daß also die Uebereinstimmung mit der Disposition des Körpers, und der Beschaffenheit seiner Werkzeuge der Grund, warum uns gewisse Empfindungen angenehm, das gegenseitige Verhältniß aber der Grund, warum uns andere unangenehm sind; daß bey jenen mäßige und übereinstimmende Bewegungen, bey diesen allzuheftige oder widereinander streitende Bewegungen zum Grunde liegen, sagt ein wenig mehr; führet aber doch bald wieder auf die Bemerkung, daß uns gewisse Zustände des Körpers angenehm sind, weil sie es sind. Wenigstens scheint es nicht, daß in einigen Empfindungen dieser Art die Seele nur darum Lust fände, weil sie ihrem Bestreben nach Erkenntniß oder ihrem Triebe der Geschäftigkeit gemäß, andere aber ihr Schmerz verursachten, weil sie diese Triebe einschrenken. Dieses aber ist offenbar, daß diese Art der Empfindungen von Lust und Unlust keinesweges immer aus der blossen lautern Perception der Veränderung in den äusserlichen Werkzeugen entstehen; sondern daß die aus dem Innersten adsociirten Empfindungen, und daher die Denkungsart, die allgemeinen Begriffe, die Vorurtheile, oft einen großen Einfluß dabey haben.

§. 37.

§. 37.

Von dem Wohlgefallen an der Schönheit äusserer Gegenstände.

Der Einfluß dieser Ursachen offenbaret sich besonders bey den Empfindungen, die durch die zwey fernern Werkzeuge des äussern Sinnes, durch das Auge und das Ohr, in die Seele kommen. Die Gegenstände, die dem Ohr und dem Auge gefallen, besonders aber die letztern, nennt man schön.

Es giebt einfache Empfindungen des Auges und des Ohres, die angenehmer sind, als andere, und um welcher willen man die Gegenstände mehr oder minder schön nennt. Aber es ist hauptsächlich bey der Verknüpfung manchfältiger Empfindungen, daß Schönheit erkannt oder vermißt wird. Das Wesentliche und die Gründe davon werden folgende Bemerkungen weiter entdecken helfen.

1) So sehr auch die Menschen in den Begriffen von Schönheit sich von einander unterscheiden; so kommen diese Begriffe doch bey gewissen Dingen mit einander überein. Denn für welchen Menschen hat nicht der gestirnte Himmel, oder der Regenbogen, oder eine bunte Wiese natürlicher Weise Schönheit? Wer kann beym Anblicke der Morgenröthe, beym Auf-

Aufgange der Sonne, oder beym Liede der Nachtigall immer unempfindlich seyn? *)

2) Aus der Vergleichung derjenigen Gegenstände nun, die am einstimmigsten für schön gehalten werden, hat man den Begriff von dem Wesen der Schönheit abstrahirt, daß es in der **Manchfaltigkeit mit Uebereinstimmung** oder **Einheit** bestehe. Die Uebereinstimmung aber, die im Manchfaltigen Schönheit hervorbringt, besteht darinne, daß nach einer und derselben Regel, nach einerley Verhältnissen, nach Ebenmaaße und Proportion, die einzelnen Stücke mit einander verknüpft sind. Da scheint nun der Grund des Wohlgefallens bisweilen darinne zu liegen, daß das Regelmäßige als nützlicher zur Beförderung gewisser Zwecke, wie das nützliche überhaupt, nemlich wegen der damit adsociirten Idee des Angenehmen (§. 5.) ergötzt **); bisweilen aber darinne, daß bey einer solchen Art der Verknüpfung, das Manchfaltige eher zusammen wahrgenommen, oder kraft des innern Organen-System eher zusammen empfunden werden kann. Wenn gewisse Empfindungen einzeln genommen angenehm sind: so muß der Gegenstand in einem höheren Grade ergötzlich seyn, welcher deren viele zugleich in die Seele bringt, wofern sie mit einander bestehen können. Und wenn ihr Beysammenseyn noch zu einer neuen Art von Empfindungen, zur Gewahrnehmung der Verhältnis-

se,

se, Anlaß giebt, in welcher Gewahrnehmung entweder eine ursprüngliche, oder eine abgeleitete Quelle der Lust liegt: so ist dieß noch ein anderer Grund dazu.

3) Bey speciellern Untersuchungen findet sich aber ferner, daß diese Regelmäßigkeit oder Uebereinstimmung des Mannichfaltigen, die in die äussern Sinnen fällt, gar oft nicht der einzige, nicht einmal der hauptsächlichste Grund ist, von dem Wohlgefallen, auf welches man dennoch das Urtheil von der Schönheit der Sache gründet.

4) Insbesondere scheinet bey der Gestalt eines menschlichen Körpers die Empfindung sehr zusammengesetzt zu seyn, und das Wohlgefallen aus einem Zusammenflusse mehrerer Ursachen zu entstehen. Ein Gesicht z. B. kann gefallen, und schön für einen Menschen seyn a) wegen des Ausdruckes, der in den Mienen liegt, von solchen Neigungen, die mit seinen allgemeinen Begriffen und mit seinem gegenwärtigen Gemüthszustande übereinstimmen; b) wegen des Ausdruckes solcher Geisteskräfte, die er mit Wohlgefallen, mit Hochachtung zu denken schon gewohnt ist; c) wegen des Ausdrukkes der Empfindungen und Kräfte, wovon die Vorstellung die Begierden, die in dem andern sind, gewissermassen befriediget, oder seine angenehmen Empfindungen verstärkt; d) wegen der Zugesellung anderer Vorstellungen, die we-

gen der Aehnlichkeit oder sonst eines Zusammenhanges erweckt werden.

5) Ja bey dem vorzüglichen Wohlgefallen, das bey gewissen einfacheren Empfindungen entstehet, wie wenn eine Farbe vor der andern uns gefällt, möchte es wohl schon bisweilen geschehen, daß adsociirte Ideen mitwirken.

6) Aehnliche Bemerkungen lassen sich auch machen in Ansehung des Wohlgefallens oder Mißfallens, so wir an gewissen Tönen und deren Zusammenstimmung haben.

7) Und wenn diese Bemerkungen richtig sind, so ist Grundes genug vorhanden zum Unterschiede der Menschen in Ansehung der Begriffe von Schönheit. Der Unterschied in der Organisation des Körpers, so theils von der Grundanlage, theils von der Ausbildung, herkömmt; der Unterschied der Gemüthsbeschaffenheit, der Erkenntnißfähigkeiten, Denkungsart und des ganzen Gedanken-Systems muß sich wirksam beweisen. Man erwäge hierbey besonders die Macht der ersten Eindrücke, von denen die Grund-Ideen herkommen, und die andern Ursachen, (§. 16.) die einer Vorstellung oder Neigung eine besondere Stärke geben können.

8) Unterdessen werden eben diese Betrachtungen, wenn man sie verfolget, auf die Gründe führen, warum gewisse Gesichtsbildungen oder Verbindungen von Tönen allgemein gefallen müssen.

9) Was aus dem vorhergehenden offenbar wird, ist dieses, daß bey dieser Art der Empfindungen das Vergnügen oder Mißvergnügen schon größtentheils aus solchen Ideen und Regungen entspringt, von denen wir keine klare Vorstellungen haben, aus einer Menge von Ideen und Regungen, die sich hinter oder unter einander verborgen halten, daß sie dem Auge des Geistes nicht sichtbar werden. Darum sind es feinere Empfindungen und reichere Quellen.

*) S. Hutchesons Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend, Erste Abhandl.

**) SMITH'S *Theory* Part. IV. ch. 1.

§. 38.

Von den Vergnügungen der Einbildungs-Kraft.

Die Vergnügungen, die aus Vorstellungen entspringen, wovon die Gegenstände selbst nicht, wenigstens itzt nicht, vorhanden sind, haben, so wie der Schmerz, der aus eben dieser Quelle entspringt, auf das menschliche Herz den stärksten Einfluß; einen Einfluß, der nicht selten die Wirkungen der äusserlichen Gegenstände überwieget. (§. 20.) Es ist der Mühe werth, die Quellen dieser innern Lust und Unlust aufs genaueste aufzusuchen.

Die Erfahrung führet uns hiebey bald auf zweyerley Fälle. Bisweilen ergötzet sich die Imagination an Vorstellungen, wovon die Gegenstände auch bey der wirklichen Empfindung angenehm sind. Dieser Fall scheint keine weitere Erklärung nöthig zu haben. Eben der Grund, der es machet, daß die Empfindungen davon angenehm sind, das noch nicht völlig erklärte Verhältniß gewisser Veränderungen unserer Organen mit unserem Innersten (§. 36. 37.) muß uns die schwächern Empfindungen, die Nach- oder Vor-Empfindungen, angenehm machen.

Aber gar oft ergötzet sich die Imagination an Vorstellungen, die bey der wirklichen Empfindung nicht angenehm sind. Wenn man diese Fälle genauer untersuchet: so findet sich, daß die Gegenstände in der Phantasie deswegen einen andern Effect machen, weil sie entweder da nicht völlig mit denjenigen Eigenschaften erscheinen, wie bey der wirklichen Empfindung, sondern bisweilen durch Zusätze, bisweilen durch Weglassungen annehmlicher gemacht; oder weil in dem einen Falle die Empfindungs-Werkzeuge zu stark bewegt, zu heftig afficirt werden, da die Vorstellungen bey der Abwesenheit der Gegenstände in dem andern Fall nur sanft erschüttern.

Der vorzügliche Reiz bey den Wirkungen der Einbildungskraft kömmt aber nicht bloß aus

den

den oben (§. 20.) angeführten Ursachen, und aus der Fülle und Feinheit (§. 37.) sondern auch bisweilen aus der Beschäftigung, die der Verstand, oder die Seele mit ihrem höhern Erkenntniß-Vermögen dabey findet.

§. 39.

Von dem Vergnügen, so bey der Erkenntniß der Art entsteht. Ob Wahrheit um ihr selbst willen gefällt?

Beschäftigung des Verstandes, Aufklärung seiner Begriffe, Erweiterung seiner Erkenntniß in den Menschen so frühzeitig, und so durchgängig angenehm, die Neigung zu dieser Art von Vergnügen kann so stark werden; daß dieselbe ursprünglich, unmittelbar in dem Wesen der Seele und vermittelst eines Grundtriebes gegründet zu seyn scheinen kann.

Wenn man unterdessen die Erfahrung genauer zu Rathe zieht, über sich selbst und über andere Beobachtungen anstellet und darüber nachdenket: so entdecket sich bald, daß dieses Vergnügen und diese Neigung wenigstens nicht schlechterdings und völlig für ursprünglich gehalten werden können.

1) Denn die Vorstellung des manchfaltigen Nützens, den ein Mensch von guter Erkenntniß und einem aufgeklärten Verstande ziehet,

ist ein zu offenbarer und fast durchgängig sichtbarer Bewegungsgrund dabey.

2) Die Gründe, warum ein Mensch gegen Aufklärung und Erweiterung seiner Erkenntniß hier und da mehr oder weniger aufmerksam ist, geben ein gleiches zu erkennen.

3) Auch ist es nicht allemal Beschäftigung des Verstandes und höhere Erkenntniß, was die Menschen wirklich verlangen, wenn sie dieses zu verlangen einigen scheinen, sondern Beschäftigung der Einbildungskraft und das Vergnügen an innern Empfindungen.

4) Wenn einmal die Neigung an dieser geistischen Beschäftigung stark und zur Gewohnheit geworden ist: so ist dieß ein Grund, weswegen das Vergnügen dabey sich weiter erstrecken kann, als es natürlicher Weise, nach den ursprünglichen Gründen der Neigungen geschehen seyn würde (§. 16.).

Unterdessen scheinet ausser allem dem doch noch irgend ein unmittelbarer ursprünglicher Grund vorhanden zu seyn; vornemlich auch deswegen, weil wir kein Wohlgefallen daran haben, wenn man uns die Erkenntniß allzuleicht macht bey dem Unterrichte, den man uns giebt, selbst etwas zu denken haben wollen, und eben deswegen manchmal an Betrachtungen uns ergötzen, weil sie uns etwas zu thun geben. Obgleich auch hier in manchen Fällen allerhand besondere Ursachen wirken können:

so

so scheint doch aus allen zusammen genommen zu folgen, daß auch bey den Beschäftigungen des Verstandes gewisse Gefühle, die nur hier entstehen, um ihr selbst willen, unmittelbar und ursprünglich der Seele angenehm sind.

Und es ist um so viel weniger bedenklich, dieses anzuerkennen, da es den vorhergehenden Entdeckungen in Ansehung der Gründe der andern Arten von Lust vollkommen analogisch ist.

Ob insbesondere **Wahrheit** um ihr selbst willen gefällt, wird nun auch leicht auszumachen seyn. Es giebt unangenehme Wahrheiten; und andere, gegen die viele Menschen oft ganz gleichgültig sind. Dieses führet gar leicht auf die Entdeckung, daß das Wohlgefallen an Wahrheiten unsern andern Neigungen sehr untergeordnet ist. Wir scheuen den Irrthum, und wollen, daß wahr sey, was wir und andere für wahr halten, zumal in Dingen, die wichtig für die Glückseligkeit sind. Hier wird die Wahrheit um des Nutzens willen geliebt. Auch die Vorstellungen der Phantasie, die Fictionen selbst, müssen Wahrscheinlichkeit haben, um uns zu gefallen. Aber davon hängt ja die ideale Gegenwart der Gegenstände, die uns angenehm beschäftigen, ab. Endlich gefällt uns Wahrheit, weil sie gedenkbar ist, der Irrthum hingegen entblößt von allem Scheine der Wahrheit, der offenbare oder scheinbare Widerspruch, gar keine Vorstellung giebt. In dem Falle

kann man sagen, daß Wahrheit vor dem Irrthume unmittelbar ergötzet; weil sie nemlich beschäftiget, ohne zu ermüden; unsere Kräfte, nicht ihre Einschränkung, uns fühlen lässet. Warum wir Wahrhaftigkeit an andern lieben, und wie fern uns *selbst* diese Eigenschaft natürlicher ist, als *die entgegengesetzte*, wird hiebey noch ohne viele Mühe ausgemacht werden können.

§. 40.

Folgen aus den bisherigen Betrachtungen zur Bestimmung des Wesens des Angenehmen und der unmittelbaren Quelle des Vergnügens.

Hierinne haben einige das Wesen des Angenehmen und die allgemeine Grundquelle des Vergnügens gesetzt. Das Vergnügen, sagen sie, entspringt allemal aus dem Gefühl unserer Kräfte, und alles dasjenige, was uns das Gefühl unserer Kräfte verschaffet, ist uns angenehm, was aber das Gefühl der Einschrenkung derselben, unserer Schwäche, erwecket, ist unangenehm. a) Andere machen den Satz allgemeiner, und lehren, daß aus der Vorstellung, aus dem Anschauen der Vollkommenheit, das Vergnügen entspringe. Ob diese oder andere Erklärungshypothesen wirklich so durchgängig anwendbar

wendbar sind, als sie es einigen zu seyn scheinen, kann nun aus dem vorhergehenden wohl schon beurtheilet werden. b) So viel kann nicht leicht übersehen werden, daß oftmals das Bewußtseyn unserer Kräfte und anderer Vollkommenheiten nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Vorstellung des Nutzens uns ergötzet.

Folgen, die ohne Schwierigkeit daraus erkannt werden, und in der Lehre vom Vergnünen mit Nutzen gebraucht werden können, scheigen folgende zu seyn:

1) Daß unsere angenehmen und unangenehmen Empfindungen aus verschiedenen Quellen sich manchfaltig mit einander vermischen können.

2) Daß sowohl im Körper als in der Seele eigenthümliche Arten von Lust und Unlust gegründet sind; daß jedwede Art von Selbstgefühl angenehm seyn kann, und also so viele Quellen der Lust, als empfindliche Theile im Menschen sind.

3) Manchfaltigkeit und Uebereinstimmung zusammen wahrgenommen gewähret uns die vorzüglichsten Vergnügungen. Wenn daher in der Welt mehr Uebereinstimmung als Mißhelligkeit und Widerspruch ist: so muß die Schärfung des Verstandes das Vergnügen mehren.

4) Aber muß nicht doch zugleich auch die Fähigkeit Disharmonie gewahr zu werden *und* also die Receptivität zum Mißvergnügen *mit* wachsen; oder wie ist diesem abzuhelfen?

5) Kann nicht als eine Hauptregel der Glückseligkeit angenommen werden: alle seine Bestimmungen, innerliche und äusserliche, mit einander in Harmonie zu bringen?

*) S. CARTES. de passionis animi, art. 94. 95. und Epist. part. I. ep. 6. KAESTNERI Reflexion sur l'origine du plaisir, où l'on tache de prouver l'idée de DES-CARTES; qu'il nait toujours du sentiment de la perfection de nous mêmes; in der *Histoire de l'acad. royale à Berlin*, l'année 1749. *Theorie des sentimens agreables*. Paris 1749.

**) S. *Recherches* sur l'origine des sentimens agrèables, par Mr. SULZER; in der *Hist. de l'acad.* 1751. 52. Mendelssohns philosophische Schriften, Berl. 1767. 8. HELVETIUS de l'Esprit, disc. III. chap. IV. IX. &c. BONNET Essai analytique, chap. VII. X. XVII.

§. 41.

Erklärung des Ursprungs einiger besonderer Arten von Vergnügungen. Von der Neigung zur Beschäftigung, Nachahmung, und dem Wohlgefallen, so der Mensch an den Werken der nachahmenden Kunst hat.

Wenn wir bey der natürlichen Thätigkeit des Menschen nur auf das willkürliche sehen: so

so wird sich bald finden, daß der Mensch Beschäftigung sucht, weil er angenehme Gefühle haben will. Die Unthätigkeit wird ihm also mißfallen nicht nur als ein gefühlloser Zustand; sondern weil derselbe auch nicht selten mit einem beschwerlichen Gefühle seiner Kräfte verknüpft ist; und weil bey lebhaft gewordenen Ideen ein Bedürfniß sie auszulassen entsteht.

Oft aber treibt ihn die Vorstellung des Nutzens zur Beschäftigung. Und er zieht eine Beschäftigung der andern vor, weil sie ein manchfaltigeres, leichteres, stärkeres Vergnügen gewährt, oder mehr Nutzen verspricht.

Aus dieser Neigung zur Beschäftigung entspringt die **Neigung zum Spiele** und andern solchen **Zeitvertreiben**. Ferner ist die Neigung zur **Nachahmung** auch in so fern darinne gegründet, in wie fern demjenigen, der Beschäftigung suchet, eine jede Vorstellung leicht gefällt und ihn wirksam machet, die ihm Beschäftigung verspricht *). Denn die Vorstellung des Nutzens gesellt sich auf mancherley Weise auch hinzu.

Zugleich sehen wir das Wohlgefallen an den Werken der nachahmenden Kunst hierinne mit gegründet. Die Betrachtung derselben giebt eine manchfaltige Beschäftigung. Aber es kommen auch wohl noch andere Gründe hinzu. Sollte nicht manchmal die Gewahrnehmung seiner Geschicklichkeit, daß man Kunst verstehen

und

und beurtheilen könnte, mitwirken? Der Gedanke, daß es menschliche Kunst, wäre eine sehr weit hergehohlte Ursache des Vergnügens. Aber man kann dieselbe vielleicht doch nicht ganz ausschliessen **).

*) Iselins Geschichte der Menschheit, B. I. H. XXV.

**) Mendelssohns Philos. Schriften, Th. II. S. 107. f. f.

§. 42.

Gründe des Wohlgefallens, so wir am Großen und Erhabenen, am Neuen, Tragischen, Komischen und Naiven haben.

Das Große und Erhabene kann angenehme Gemüthsbewegungen erregen, einmal deswegen, weil viele Realität darinne liegt, folglich viele Beschäftigung. Sodann weil vermöge der Sympathie ähnliche Gemüthsbewegungen in uns hervorgebracht werden. Daher scheinen wir uns selbst größer, wenn wir das Große uns lebhaft vorstellen. Es kann in einigen Fällen die Vorstellung des Nützlichen, oder der Rechtschaffenheit und Tugend, noch hinzukommen.

Das Neue verschaffet uns ein neues Gefühl, bringt starke Bewegungen in uns hervor,

(Log. §. 28.) kann auch allerhand Hofnungen erwecken.

Das Wohlgefallen, so wir am Tragischen, dem schrecklichen Großen, dem Erhabenen unter Gefahren, bey der Nachbildung oder der idealen Gegenwart haben, kann aus mancherley Quellen entspringen. Zu vermuthen ist, daß folgende Ursachen sich hauptsächlich wirksam beweisen. Das Wohlgefallen, so wir am Grossen und Erhabenen haben, an der Tugend, an der Ueberwältigung des Lasters; die Abwechselung solcher Vorstellungen, die sanft erschüttern; die Befriedigung der Neugierde, indem wir sehen, was nicht immer zu sehen ist, und wobey künstliche Verwickelung uns beschäftiget; die Bemerkung der Kunst in der Nachahmung; vielleicht auch manchmal die Eigenliebe, die es nicht übel empfinden kann, wenn wir Zuschauer bey so grossen Auftritten sind; vielleicht auch das Gefühl unseres Wohlergehens bey dem Contraste entgegengesetzter Zustände, die aber nur idealisch gegenwärtig sind, und uns nur durch die Sympathie treffen *).

Und einige dieser Ursachen können auch bey wirklich vorhandenen Uebeln wirken, und machen, daß wenigstens von einer Seite angenehme Neigungen entstehen bey der Vorstellung oder Empfindung sowohl eines fremden als eines eigenen Unglückes.

Die

Die Ursachen der ergötzenden Gemüths-Bewegungen, die das Lächerliche und das Komische uns erregt, scheinen hauptsächlich folgende zu seyn. Es ist etwas neues, sonderbares und ungewöhnliches beym Lächerlichen. Es kann der Eigenliebe ein ergötzendes Gefühl erregen, andere unvollkommener und schwächer, sich daneben stärker und vollkommener zu finden. Letzteres ist die Ursache, warum der Weise nicht viel lachen soll; ersteres, warum diejenigen, die weise scheinen wollen, sich auch wohl Gewalt anthun, nicht zu lachen. Einiges beym Lachen geht mechanisch zu. Bey der künstlichen Vorstellung des Lächerlichen ist die geschickte Nachahmung noch überdieß eine eigene Quelle des Vergnügens **).

Das Naive, ein simpler aber starker Ausdruck der Natur, sonderlich der unschuldigen Natur, da, wo sie sich verbergen will, gefällt und ergötzet desto mehr, je grösser die Simplicität und die Stärke dieses Ausdruckes ist. Es lassen sich verschiedene Ursachen davon gedenken. Wir haben das Vergnügen, dabey mehr zu entdecken, als der andere uns sehen lassen will, ein Gefühl nnserer Kraft. Wir lieben Natur, Offenherzigkeit und Unschuld. Wir dünken uns klüger zu seyn, wenn wir solche Handlungen anderer ansehen; und dieß ist doch auch nicht unangenehm ***).

*) S.

*) S. Rautenbergs Anmerkungen zu Homes Versuchen, S. 30.

**) S. CARTES de passionibus animae, art. CXXIV. s. s. Traité des causes physiques & morales du rire, à Amsterd. 1768. Deutsch 1772.

***) Vielleicht scheinen etliche dieser Untersuchungen einigen außer dem Bezirke der Moral-Philosophie zu seyn. Allein wenn man nur sich erinnert, daß Lenkung der Gemüther und Bestimmung der Moralität der Handlungen und Neigungen die Zwecke des Moralisten sind: so wird jener Gedanke sich bald verlieren.

§. 43.

Schlußfolgen zur Beantwortung der Frage von den Grundtrieben, nebst einigen andern Folgerungen aus dem vorhergehenden.

Wenn wir nunmehr die Folgen aus den bisherigen Betrachtungen zusammen nehmen: so wird sich die Frage, die sie veranlasset hat, **welche Neigungen und Triebe ursprüngliche Grund-Triebe der menschlichen Seele sind:** wenigstens mit mehrerer Sicherheit beantworten lassen, als vor dieser genaueren Untersuchung hätte geschehen können; wenn wir etwa nur die Begriffe mit einander verglichen, und wie eine Neigung in der andern gegründet zu seyn scheint, nach denselben hätten beurtheilen wollen.

Nemlich, wenn unsere Untersuchungen richtig waren: so ist nun ausgemacht,

1) Daß

1) Daß Lust oder Unlust allemal die eigentliche Triebfeder unserer Willens-Aeusserungen und willkürlichen Handlungen ist.

2) Aber daß es so viele unmittelbare Quellen der Lust und Unlust giebt, als einfache Arten der Empfindung es giebt. (§. 40.)

3) Unterdessen da wir uns nicht völlig zu entscheiden getrauen, ob diese vielen unmittelbar angenehmen Modificationen einzelner Empfindungs-Werkzeuge in irgend einer gemeinschaftlichen Beschaffenheit übereinkommen, durch die der Seele allernächst die Lust entsteht; oder ob mehrere Beschaffenheiten die Seele unmittelbar ergötzen: so bleibt auch unausgemacht, ob der Trieb zur Lust, zum Vergnügen, der Trieb der Selbstliebe, oder wie man ihn nennen will, eine einfache Bestimmung in dem Innersten unseres Wesens ist; oder vielmehr ein allgemeiner Name, der mehrere Grundbestimmungen wegen ihrer Aehnlichkeit zusammen fasset. Und es scheint für diese Frage nichts dadurch ausgemacht zu seyn, ob man ein unmittelbares Organ der Lust, von welchem die verschiedenen Modificationen der äußern Organen zusammen aufgenommen werden, oder deren mehrere, annimmt. Denn man könnte doch in dem einen Falle verschiedene Modificationen des nemlichen Organs, in dem andern einerley Modification mehrere Organen als dasjenige sich gedenken, wovon die Perception die Seele ergötzet.

4) Woll

4) Wollte man in oder unmittelbar vor der Seele mehrere Quellen der Lust annehmen, und aus diesem Grunde den Trieb der Selbstliebe für den Trieb zum Vergnügen genommen, nicht einen einfachen Grund-Trieb, sondern nur einen **General-Trieb** *) heissen: so würde ein gleicher Einwurf gegen jedweden andern Trieb gar leicht sich machen lassen.

5) Aber ein vielerley Neigungen und Triebe unter sich fassender Name muß der Name der **Selbstliebe** nothwendig seyn, wenn er, nebst dem innersten letzten Grunde aller unserer Neigungen, zugleich die darinne gegründeten Neigungen und Triebe, zumal die, bey denen dieser ihr Grund und Ursprung noch sehr in die Augen fällt, mit bedeutet.

6) Wenn man diesem Namen die weitläuftige Bedeutung lassen will: so werden sich nun ohne Zwang aus dem Begriffe der Selbstliebe alle bisher untersuchten Neigungen als Modificationen dieses einzigen Triebes herleiten lassen. Ein Versuch, der nun wenigstens keine **synthetische Erschleichung** scheinen, und zur Ordnung der Begriffe nützlich seyn kann. Nemlich wenn der Seele einige Perceptionen angenehm, andere unangenehm sind: so müssen ihr auch bald Dinge und Umstände, die sie als Ursachen, oder sonst mit diesen ihren Perceptionen verknüpft, betrachtet, angenehm oder unangenehm werden, einige als nützlich be-

gehrt, andere als schädlich verabscheut werden. Ein Zustand, der weniger angenehmes Gefühl hat, als ein anderer, den sie sich vorstellt, *muß* ihr verdrüßlich seyn. Daher ist, *wenigstens* bey diesem Leben, unserer Seele, *die Lust an* Beschäfftigung eine nothwendige Folge der so erklärten Grund-Neigung der Selbstliebe. Bey ihrer sympathetischen Empfindlichkeit ist auch das **natürliche Mitleiden** und das **natürliche Wohlwollen** eine sehr unmittelbare Folge der Selbstliebe (§. 34.). Die weitere Fortsetzung dieser synthetischen Deduction ist leicht, aber hier überflüßig; da es nur eine Wiederholung des vorigen in anderer Ordnung seyn würde.

7) Aber eine subtile und nicht neue Frage habe ich bisher noch immer unberührt gelassen. Reizen uns wirklich die angenehme und die unangenehme Empfindung gleich unmittelbar, oder ist es vielmehr die letztere, die in allen Fällen uns unmittelbar reizet und wirksam macht? Man kann diese letztere Meynung scheinbar machen. Aber im Grunde ist sie immer erzwungen **).

*) S. Crusius Anweisung vernünftig zu leben. §. 107. coll. §. 112.

**) S. CIC. fin. II. 3. 6. LOCKE B. II. ch. XXI. §. 31. seq. SEARCH The light of Nature, tom. I. chap. VI.

Zwey

Zweytes Hauptstück.
Grundlehren vom Rechte.

Erster Abschnitt.
Von der Beherrschung des Willens und den moralischen Gesetzen oder den Gesetzen des vernünftigen Wollens überhaupt.

§. 44.
Begriff und Realität der moralischen Freyheit.

In dem vorhergehenden Hauptstücke sind die Gesetze des Wollens zusammen untersucht worden, wie sie in der menschlichen Natur liegen; physische Gesetze, denen sich der Mensch nie gänzlich entziehen kann, wenn er gleich wollte.

Doch ist durch diese Gesetze des Wollens der Mensch nicht so genau bestimmt, als er es durch die Gesetze der Bewegung im Körper,

oder auch durch die Gesetze des Denkens im Verstande ist. Er wird gerührt durch das, was ihm gut scheint. Aber ob und wie sehr ihm etwas gut oder böse scheinen soll, hängt wenigstens zum Theil von ihm selbst ab, von seiner Ueberlegung, und von andern Dingen, *wozu* er sich nach Wohlgefallen bestimmet. Der Gedanke kann die Empfindung beherrschen. Die Sympathie kann durch die Reflexion erhöht oder unterdrückt werden.

Hierinne besteht die **moralische Freyheit** des Menschen, als ein Vermögen nach vernünftigen Vorstellungen sich zu bestimmen. Ein **moralischer Sklav** ist derjenige, der nicht das Vermögen besitzet, vernünftigen Vorstellungen zu folgen, seine Begierden und Neigungen darnach zu regieren. Freyheit ist *also* **Willkühr unter der Leitung der Vernunft.** Diese Art der Freyheit wird dem Menschen niemand absprechen. Der Mensch bleibt bey dieser seiner Freyheit zwar immer den Grundtrieben unterworfen; aber nicht blinden, sondern von Vorstellungen der Ueberlegung geleiteten, und diesen Vorstellungen gewissermassen unterworfenen Trieben. Und also nimmt die Freyheit zu, wie die Erkenntniß und ihr Einfluß auf den Willen zunimmt *).

Daß unsere Triebe noch immer in einer gewissen Unabhängigkeit von den Vorstellungen der Ueberlegung sich erhalten, ist auf diejenigen

Fälle

Fälle wenigstens gut, wo die Ueberlegung zu späte wirken würde.

*) Nach demjenigen Begriffe von der Freyheit, wo das innere Vermögen zu wählen zum Wesen der Freyheit gerechnet wird, müßte ich wohl umgewandt sagen, daß wenigstens zuletzt die Freyheit abnimmt, wie der Verstand oder die Erkenntniß wächset.

§. 45.

Eintheilung der Handlungen in Rücksicht auf die Freyheit.

Handlungen, die von unserer Freyheit, oder verständigen Willkühr abhängen; Handlungen also, wozu der Mensch nicht vermöge der Grundtriebe im Willen oder im Körper bestimmt war, die er hätte unterlassen können, wenn er sein Vermögen über diese Triebe hätte gebrauchen wollen, heissen **freye Handlungen.**

Keine freye Handlungen sind also

1) Die ganz **unwillkürlichen**, in der Natur des Körpers nothwendig gegründeten **Handlungen.**

2) Die aus der Natur des Körpers und den Grundtrieben der Seele nothwendig entspringenden **Empfindungen** und **Begierden.**

Freye Handlungen sind hingegen

1) Die unüberlegten unvorsetzlichen Handlungen; wenn die Verhinderung derselben uns möglich gewesen wäre.

2) Diejenigen sogenannten unwillkürlichen Handlungen, die man allerdings itzt gewollt hat wegen gewisser Umstände; da man sie bey andern Umständen verabscheut hätte.

3) Diejenigen unwillkürlichen Handlungen, die nicht von einer ursprünglichen, sondern freywillig erworbenen Disposition der Organen herrühren.

4) Ueberhaupt diejenigen Handlungen, die zwar unter gewissen Umständen physisch nothwendig werden, aber unter Umständen, die einer zu vermeiden einmal im Stande gewesen war.

Man sieht aber, wenn man nach diesen Begriffen die verschiedenen Gattungen der menschlichen Handlungen im Allgemeinen eintheilet, auch auf die allgemeinen, gewöhnlichen, innerlichen und äusserlichen Bestimmungen, Kräfte und Situationen der Menschen. Die Ausnahme in einzelnen Fällen hänget vom Beweise ab.

§. 46.

Von den Mitteln, unvorsetzlicher Handlungen sich zu entwöhnen.

Der Vernunft zu folgen, nicht die Triebe uns hinreissen zu lassen, vielerlen Dinge unüberlegt zu thun, ist eine der ersten Regeln, die die praktische Philosophie uns vorschreibt. Sie muß auch die Mittel anzeigen, die dieses möglich machen, da, wo es schwer und unmöglich scheint. Die Mittel aber erhellen aus den Ursachen des entgegengesetzten Verhaltens.

1) **Unachtsamkeit und Leichtsinn** ist eine dieser Ursachen. Sey aufmerksam auf dich, siehe nicht etwas leicht für eine Kleinigkeit an, denke zum voraus auf allerhand Fälle; sind die Regeln dagegen. — Gewöhne zur Aufmerksamkeit und Gegenwart des Geistes, benimm den Leichtsinn; heißt die Regel, wenn man die Cur an andern vorzunehmen hat.

2) **Lebhaftigkeit** ist eine andere Ursache solcher Uebereilungen. Gib Acht, gib doppelt auf dich Acht, wenn du gewahr wirst, daß dich Dinge stark afficiren; vielleicht lassen sie sich zum Theil heben.

3) **Adsociation** gewisser Ideen, gewisse **Dispositionen** der Organen, sind die dritte Ursache. Was die Regel dagegen befiehlt,

durch Einmischung anderer anders wohin ziehender Ideen, jene Association, durch Wiederholung des gewaltsamen Widerstandes, *den* man in der Stunde der Aufmerksam*keit thut*, jene Dispositionen aufzuheben; dieß ist freylich leichter gesagt als bewerkstelliget, aber darum doch nicht völlig unmöglich.

§. 47.

Neigungen entkräften oder stärken, ausrotten oder erzeugen.

Die Gründe der Begierden und Neigungen hängen oftmals von unserer Gewalt und Willkühr ab; folglich können Neigungen entkräftet, ausgerottet, erzeugt, und gestärket werden.

Nemlich:

1) Wenn **Neigungen geschwächt** werden sollen: so müssen entweder die Vorstellungen und Empfindungen, die jedesmal die Begierde erregen, geändert werden; oder es muß ihre Wirkung gehindert werden, dadurch, daß man andere Neigungen erwecket. Denn vielerley Neigungen zugleich theilen die Aufmerksamkeit, das Empfindungs- und Begehrungs-Vermögen. Und die neue Neigung kann die vorige entkräften, theils wenn sie ihr entgegen ist, theils wenn sie so viel Aehnliches damit hat,

hat, daß sie das Wesentliche oder Stärkste der Begierde erfüllt. Im letztern liegt eine der vornehmsten Regel zu Lenkung der Gemüther. Wenn man aber die Gründe einer Neigung gerade zu angreifen will, die reizenden Vorstellungen, und ferner die Gründe von diesen: so sucht man bisweilen nur die Gelegenheiten zu vermeiden, wo diese Vorstellungen erneuert werden könnten, daß sie also von selbsten absterben; bisweilen berichtiget man sie, indem man ihnen mehrere Vollständigkeit giebt, näher zur Quelle sie führt, die Sache genauer kennen lehrt. Bisweilen ist das Beste zu zerstreuen, bisweilen muß das falsche System durch vernünftige Betrachtungen angegriffen und über den Haufen geworfen werden. Die Cur führet bisweilen bis zur Imagination, bisweilen bis zum Körper, und der äusseren Situation.

2) Wenn man fortfähret, das zu thun, was die Entkräftung der Neigungen erfordert: so werden sie ostmals völlig ausgerottet werden können.

3) **Neigungen erwecken**, heißt nichts anders, als solche Vorstellungen erwecken, vermöge deren die Sache, zu der einer Neigung bekommen soll, als **vorzüglich** angenehm oder nützlich, oder beydes zugleich, erscheint. Je nachdem daher einer schon andern Neigungen sehr ergeben ist, oder nicht; je nachdem

muß der Werth der Sache mehr oder weniger groß erscheinen; die formelle Vollkommenheit der Vorstellungen mehr oder weniger groß seyn. Diese Vorstellungen können erweckt werden durch unmittelbare Empfindungen; wobey es denn sehr nöthig seyn wird, alles so zu veranstalten, daß der erste Eindruck vortheilhaft, (§.16.) und daß also die rechte Zeit in Acht genommen wird. Sie können aber auch durch sympathetische Mittheilung, vermöge wirklicher oder nur in der Imagination gegenwärtiger Personen; sie können durch Raisonnement erwecket werden.

4) **Neigungen stärken**, heißt die reizenden Vorstellungen entweder nach ihrem innern Gehalte, oder nach ihrer Zahl, oder nach ihrer Lebhaftigkeit, Geläufigkeit, Wahrscheinlichkeit, verstärken; den widrigen Eindrücken zuvorkommen, die hinderlichen Vorstellungen zerstreuen, die entgegenstehenden Neigungen untergraben und schwächen, die mächtigen Neigungen in Verbindung bringen, interessiren.

Können Neigungen ausgerottet werden, die **von der Natur herkommen**; oder Neigungen, die in der Natur nicht lagen, erzeugt werden? Diese Frage wird sich ohne Zweifel aus dem Vorhergehenden beantworten lassen; wenn nur fürs erste genauer bestimmt wird, was Natur, Neigungen, und Neigungen, die von der Natur herkommen, heissen sollen; und

wie

wie fern man behaupten könne, daß Neigungen von der Natur herkommen, oder in der Natur gegründet sind *).

Auf Abneigungen, das Bemerkte alles anzuwenden, wird wenig Mühe erfordern.

*) S. die oben (§. 17.) citirten Schriften.

§. 48.

Wie Vorstellungen des Verstandes einzurichten, daß sie einen Eindruck auf das Gemüth machen.

Dem Moralisten scheint bey diesen allgemeinen Untersuchungen hauptsächlich obzuliegen, daß er die Frage genau erörtere, wie durch vernünftige Vorstellungen, durch Beybringung gewisser allgemeiner Begriffe und Grundsätze, etwas über den Willen ausgerichtet werden könne.

Wenn wir uns erinnern, wie es bey dem Eindrucke, den eine Vorstellung auf den Willen machen soll, auf die formelle Beschaffenheit derselben ankömmt (§. 4.); ferner was für einen Einfluß die Neigungen und herrschenden Begierden auf die Bestimmung unsers Beyfalls und unsere Urtheile haben (Log. §. 75.), so erhellet leicht, daß folgende Punkte hauptsächlich dabey zu beobachten seyn.

1) Vor-

1) Vorstellungen, denen der Mensch Gehör geben, denen er das Herz öffnen soll, müssen etwas Angenehmes für ihn haben.

2) Wenn eine Vorstellung auf das Herz wirken soll: so muß sie stark ausgezeichnet, *lebhaft* seyn, so daß sie der Empfindung *nahe* kömmt.

3) Wenn allgemeine Begriffe Gemüthsbewegungen hervorbringen sollen, müssen sie in vortheilhafte Verbindung mit den Bildern der Phantasie gebracht werden, daß diese leicht und in Menge durch sie erweckt werden können, sie zu unterstützen.

4) Wenn Vorstellungen überhaupt einen Einfluß auf das Verhalten haben sollen: so müssen sie geläufig gemacht, und daher mit den herrschenden Jdeen in Verbindung gebracht werden.

5) Wenn eine Begierde gegen etwas oder Verabscheuung in einem Menschen erwecket werden soll; so muß er überführt werden, daß die Sache wirklich so ist, wie man sie ihm vorstellet.

6) Vermöge der Sympathie (§. 8.) ist viel daran gelegen, daß derjenige, so den andern überzeugen und bewegen will, es selbst scheine.

7) Wenn viele Bewegungsgründe in einer Vorstellung liegen: so können sie einen desto stärkern Eindruck machen, je schneller er entsteht (§. 4. Log. §. 28.).

8) Vorstellungen, durch die der Wille gelenket werden soll, müssen oftmals erneuert werden, damit sie ihre formelle Vollkommenheit nicht verlieren.

§. 49.

Folgen aus dem Vorhergehenden.

Aus dem Vorhergehenden zusammen lassen sich noch einige Folgen ziehen, die für die Praxis vielleicht bey dieser ganzen Materie das Wichtigste sind, und wegen ihrer Allgemeinheit zu den Grundlehren der Praktischen Philosophie gehören.

Wer über das Gemüth eines Menschen Gewalt sich erwerben will, seine Neigungen zu regieren,

1) Muß das ganze Gemüth, die ganze Denkungs-Art, das ganze Naturell desselben, so viel möglich, kennen.

2) Eine allgemeine Kenntniß von den menschlichen Neigungen wird ihm daher nützlich seyn.

3) Er muß sich beliebt zu machen suchen.

4) Keine eigennützigen Absichten zu haben scheinen.

5) Zwang so viel als möglich vermeiden, und so viel als möglich alles dahin veranstalten, daß der andere sich selbst von freyen Stücken zu bestimmen scheinet.

6) Besonders ist es zweckwidrig, Gewalt zu gebrauchen, und überhaupt grosse Anstalten sehen zu lassen, wenn die Neigung nur solche Gründe hat, bey denen sie selbst bald erkalten muß.

7) Geduld haben, sich nicht übereilen, Herr über sich selbst seyn, ist hiebey wesentlich.

§. 50.

Anwendung auf die Gesetzgebung.
Erklärungen.

Der Uebergang von dem Bisherigen auf die Gesetzgebung ist natürlich. Wir nehmen aber hier diese Sache in ihrem weitesten Umfange und der größten Allgemeinheit.

Wenn man die Begriffe von den mancherley Arten der Gesetze mit einander vergleicht: so scheint es schwer, einen allgemeinen Begriff ausfindig zu machen, der auf alle Arten und jedwede Anwendung anpasset.

Und

Und in der That findet sich zuletzt, daß der Name vieldeutig. Man merket dieß nicht alsbald, wenn das Gesetz erklärt wird durch einen Satz, der eine Verbindlichkeit, oder eine Pflicht ankündiget. Aber wenn diese Begriffe weiter aufgeklärt werden: so wird man gewahr, daß einige von keinem Gesetze, keiner Verbindlichkeit und Pflicht, etwas wissen wollen, wo nicht ein Oberer ist; das heißt, jemand, der Recht und Gewalt hat, zu zwingen, daß man seinen Willen thue. Andere hingegen fordern zu einer **Verbindlichkeit** weiter nichts, als einen vernünftigen Bewegungsgrund, oder eine **moralische Nothwendigkeit**, wie sie es nennen; und bauen hierauf die Begriffe von **Pflicht** und **Gesetz**.

Wenn man den Begriff von dem, was **recht** ist, zum Grunde legen dürfte: so könnte man daraus die Begriffe, die hier zusammen kommen, in verschiedener Ordnung herleiten. Man sieht so viel, daß diese Begriffe einander wechselsweise aufklären. Welcher davon im System der Wissenschaften am natürlichsten der Grundbegriff werden kann, wird vielleicht unten erhellen (§. 58. f.).

Bey der **Eintheilung** der Gesetze und Pflichten scheinet bald der engere, bald der weitläuftigere Begriff der Hauptwörter zum Grunde zu liegen. Wenn die Gesetze in **göttliche** und **menschliche** eingetheilet werden, in

Rücksicht

Rücksicht auf den Urheber: so findet dabey der engere Begriff von einem Gesetze Statt. Wenn sie aber in natürliche und positive eingetheilet werden: so kann die Eintheilung bisweilen nur auf den weitläuftigen Begriff zurückgeführet werden *).

Wenn Gesetze eine vollkommene Verbindlichkeit haben; das heißt, wenn ihre Forderungen Schuldigkeiten sind, die erzwungen werden dürfen: so heissen sie selbst vollkommene Gesetze. Ihnen stehen die unvollkommenen entgegen. Innerliche Gesetze sind Vorschriften, die nicht die Welt, sondern der innerliche Richter, das Gewissen, die eigene Vernunft, oder die unsichtbare Gottheit uns aufleget, und über deren Befolgung oder Verletzung auch nur diese richten können. Aeusserliche Gesetze aber, die die Welt vorschreibt, und worüber sie auch richten kann. Diese Eintheilung wird auch auf die Pflichten angewandt **).

*) Z. E. wenn von den Gesetzen die Rede ist, die ein Mensch im Stande der Natur ohne Rücksicht auf die Religion zu beobachten hat.

**) Es ist fast nicht zu begreifen, wie einige die Unterscheidung der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht und Verbindlichkeit für überflüßig oder nicht genugsam gegründet halten können. Man mag entweder mit dem Begriffe von dem was recht ist, oder mit einigen Gesetzen als den Grundgesetzen der Natur, wornach alle andere beurtheilet werden

werden müssen, die Untersuchung anfangen: so wird man doch allemal auf jene Unterscheidung kommen. Man sehe über die verschiedenen Gründe derselben Garves Anmerkungen zu Fergusons Grundsätzen der Moral, S. 414. f. f.

§. 51.

Natürliches Verhalten der Menschen gegen die Vorschriften eines andern. Wichtigkeit des Unterschiedes der Bewegungs-Gründe bey Befolgung der Gesetze. Vorläufiges Merkmal des Tugendhaften.

Gesetze von einem andern sich vorschreiben zu lassen und ihnen Gehorsam zu leisten, kann der Mensch wohl schwerlich durch einen besondern Grundtrieb bestimmt zu seyn scheinen.

Aber allgemeinere Triebe, die dieses bewirken können, giebt es in dem Menschen verschiedene. Dieß sind nemlich vor allem Liebe zu den Gesetzen oder dem Gesetzgeber, auf gleiche Weise Ehrfurcht und Hochachtung, Hoffnung des Gewinstes, oder überhaupt angenehmer Folgen, Furcht vor unangenehmen Folgen.

Daß es nicht gleichgültig, aus was für Bewegungsgründen einer den Gesetzen gehorchet; und daß die allgemeine Ergebenheit gegen die Gesetze eine überaus wichtige Triebfeder, kann man bald einsehen lernen *).

Und hierinne unterscheidet sich der rechtschaffene Mann, derjenige, der Tugend hat, von andern. Er liebt die Gesetze, und beobachtet sie aus Neigung, wird nicht bloß durch die Vorstellung von Strafen, oder Belohnungen bey jedweder Handlung, *bestimmt*; er würde den Gesetzen, die andere nur aus Furcht oder Eigennutz beobachten, noch gemäß handeln, wenn auch keine Gewalt, die ihn zwingen kann, mehr vorhanden wäre.

*) S. Justi von der Natur und dem Wesen der Staaten, Kap. VIII. Abschn. I.

§. 52.

Grundregeln für die Wissenschaft der Gesetzgebung im Allgemeinen betrachtet.

Wenn derjenige, der andern Gesetze giebt, dabey die Absicht hat, daß die Handlungen nicht sowohl nach dem Buchstaben, als nach dem Sinne und Zwecke, denselben gemäß seyn sollen; wenn er nicht nur auf eine Zeitlang einzelne Handlungen, sondern die Neigungen und die ganzen Charaktere der Gemüther ordnen will: so werden folgende Regeln für ihn wichtig seyn.

1) Eine

1) Eine allgemeine Liebe und Achtung gegen seine Gesetze zu erwecken. Die ganze Erziehung, das Beyspiel, besonders derjenigen, deren Beyspiele den meisten Eindruck machen, die Verknüpfung der Gesetzgebung mit der Religion, endlich die innere Beschaffenheit der Gesetze, nach welcher sie mit den natürlichen oder erzeugten herrschenden Trieben übereinstimmen, können dieses bewirken. Den Gesetzen und Verordnungen einen Grund beyfügen, um desto ehrwürdiger sie zu machen, ist eine Regel, die nicht ohne Ausnahme nutzbar seyn wird.

2) Diejenigen Strafen und Belohnungen zu wählen, die nach dem besondern und allgemeinen letzten Zwecke die besten sind; und also überhaupt zu wissen, wo es gut ist, dieser Mittel sich zu bedienen. Diejenigen Strafen zu gebrauchen, die allen Absichten, die man hat oder künftig haben wird, am wenigsten nachtheilig sind; der härtesten Strafen sich so lange als möglich zu enthalten, die geringen wirksam zu machen, entweder nach den Neigungen die Strafen, oder nach den Strafen die Neigungen, einzurichten, sind einige der bestimmtern Regeln, die aus der allgemeinern leicht zu folgern sind.

3) Der Gesetzgeber muß den Charakter seines Volkes oder seiner Untergebenen, und die

Ursachen, die diesen also bestimmen, genau kennen.

4) Neigungen, die sich nicht ausrotten lassen, muß er schonen; und was sich nicht auf einmal thun lässet, nach und nach möglich machen.

5) Er muß also suchen, das, was durch Beobachtung seiner Gesetze der Mensch an Glückseligkeit zu verlieren scheint, ihn wenigstens durch Hoffnung oder andere ideale Vortheile reichlich zu ersetzen.

6) Den Schein des Zwanges und Eigennutzes zu vermeiden, unter dem Scheine der Freyheit den andern in die Nothwendigkeit sezzen, sich selbst dahin zu bestimmen, wo man ihn haben will; ist im Großen wie im Kleinen wichtig, aber schwer.

*) MONTESQUIEU Esprit des Loix, liv. IX.

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Von den Gesetzen der Natur.

§. 53.

Genauere Entwickelung und Bestimmung des Begriffes von den Gesetzen der Natur.

Den positiven Gesetzen werden die natürlichen entgegen gesetzet, (§. 50.) bald in Ansehung des wirkenden Grundes der Verbindlichkeit, bald in Ansehung des Erkenntniß-Grundes. In jener Bedeutuug stehen sie den willkürlichen Gesetzen, Verordnungen und Gebräuchen entgegen; in dieser den durch göttliche Offenbarung oder menschliche Promulgation bekannt gemachten.

Die gemeinschaftliche Natur der Menschen und anderer Dinge, in welchen der Erkenntniß- und Bewegungsgrund zu gewissen Regeln des Verhaltens lieget, ist hier und da beständig oder gewöhnlich auf verschiedene Weise weiter modificirt. Die Natur könnte also vielleicht hier einiges erfordern und lehren, was sie

dort nicht also mit sich bringe. Darum scheint es nöthig, allgemeine und particuläre, absolute und hypothetische Gesetze der Natur auch in Ansehung des vernünftigen Wollens zu unterscheiden.

§. 54.

Existenz und Erkenntniß-Gründe natürlicher Gesetze ohne Rücksicht auf die Religion.

Wenn man kein Gesetz will Statt finden lassen, wo nicht ein Oberer ist, dessen Wille etwas zum Gesetze macht, und der den Uebertretern Strafen androht: so giebt es freylich keine Gesetze der Natur, ohne wenn man beweisen kann, daß es einen Herrn der Natur giebt, und daß sein Wille uns gewisse Regeln des Verhaltens aufleget.

Aber wenn diese enge Bedeutung des Wortes Gesetz nun einmal in der Philosophie nicht durchgängig anerkannt wird, und nicht wohl anerkannt werden kann: so wird man auch ohne Rücksicht auf die Theologie erweisen können, daß es Gesetze der Natur giebt. Wenn man nemlich darthun kann, daß gewisse Regeln des Verhaltens vernünftiger Weise ihren Grund in der Natur haben, und auch vermittelst der natürlichen Erkenntniß offenbar werden. Und wer wollte dieses leugnen?

Folgende Sätze enthalten die näheren Merkmaale und Erkenntniß-Gründe der Gesetze der Natur in dieser Bedeutung.

1) Alles dasjenige, was die wahren Grundtriebe nothwendig mit sich bringen, ist Gesetz der Natur.

2) Folglich ist alles, was der vernünftige Mensch nicht anders als begehren oder nicht anders als verabscheuen kann, (moraliter necessarium) nach den Gesetzen der Natur gut oder böse.

3) Alles was mit unserer Natur, das heißt, mit allen unsern unabänderlichen Bestimmungen zusammen genommen, und mit der Natur der Dinge, übereinstimmet, das ist Gesetz der Natur, oder gut nach den Gesetzen der Natur.

§. 55.

Natürliche Gesetze als göttliche Gesetze betrachtet.

Wenn der Mensch ein verständiges Wesen als den Urheber der Natur erkennet, so werden ihm die Gesetze der Natur Gesetze in der eigentlichsten Bedeutung. Denn der Schöpfer ist Herr in einer weit vorzüglichern Bedeutung, als es ein Mensch seyn kann. Wenn nun der Mensch die vernünftige Neigung heget, demjenigen sich gefällig zu machen, der der Urheber unse-

unseres Daseyns, die Quelle alles Guten ist, und alles in seiner Gewalt hat; wenn er sich fürchtet, sein Mißfallen zu erwecken; kurz, wenn er, aus was für Gründen es auch geschieht, den Vorsatz hat, dem Willen seines Schöpfers sich gemäß zu bezeugen; so wird ihm alles dasjenige ein heiliges Gesetz, wovon er sich vorstellet, daß es der Wille Gottes sey.

Unsere Erkenntniß aber von dem göttlichen Willen in Ansehung unserer Handlungen beruhet auf folgenden Grundsätzen:

1) Gott ist das vollkommenste und gütigste Wesen. Unvollkommenheit, Uebel, Elend, sind keine Dinge, die er wollen kann. Die größte Vollkommenheit des Ganzen will er. Folglich will er ohne Zweifel auch, daß wir unser Verhalten darnach einrichten. **Alle Handlungen also, die die Vollkommenheit der Welt**, die Glückseligkeit der Lebendigen, zu erhalten oder zu **befördern** wahrhaftig geschickt sind, die **sind** auch **dem göttlichen Willen gemäß**. Handlungen hingegen, die die Glückseligkeit der Lebendigen hindern, sind dem göttlichen Willen zuwider.

2) Was wahrhaftig eine Grundbestimmung der Natur ist, kann dem göttlichen Willen nicht zuwider seyn. Den unabänderlichen Grundtrieben, und den unabänderlichen Verhältnissen der Dinge, darf der Mensch also folgen mit Ueberzeugung, daß er auf diese Weise

dem

dem göttlichen Willen gemäß handelt. Alle Handlungen also, die der vernünftige Mensch, wenn er sie nach allen ihren Folgen erwäget, verabscheuen muß, sind dem göttlichen Willen entgegen. Hingegen sind Handlungen, die der Mensch vernünftiger Weise begehren muß, dem göttlichen Willen nicht zuwider.

§. 56.

Grundgesetze der Natur in beyderley Handlungen.

Vermittelst dieser erst bemerkten Grundsätze ist leicht zu beweisen:

1) Daß es den Gesetzen der Natur und dem göttlichen Willen gemäß sey, daß ein jedweder Mensch sich so vollkommen, so glückselig zu machen suche, als ihm möglich ist. Denn wenn Gott aller Glückseligkeit will: so will er eines jeden Glückseligkeit. Und eines jeden Glückseligkeit hängt hauptsächlich von ihm selbst ab, und erfordert seine eigene Sorgfalt. Auch der unleugbare unabänderliche Grundtrieb will dieß.

2) Zugleich erhellet aber auch, daß es dem göttlichen Willen nicht gemäß sey, sein Glück dadurch zu suchen, daß man andere unglücklich machet; sondern daß vielmehr ein jeder Mensch

seine Glückseligkeit auf diejenige Weise suchen müsse, die den übrigen am wenigsten nachtheilig ist. Damit stimmen auch die Grundtriebe der Natur überein.

3) Alle Menschen also sollen geneigt und beflissen seyn, sie auf diejenige Weise zu suchen, welche allen mit einander die vortheilhafteste ist. Wenn Friede, Eintracht und gesellschaftliche Verbindungen hierzu beförderlich sind, so sind diese auch dem göttlichen Willen gemäß.

Hierzu können wir noch setzen, daß in Ansehung des **Verhaltens der Menschen gegen Gott und göttliche Dinge**, dasjenige seinem Willen gemäß seyn müsse, was mit der Beförderung der allgemeinen Wohlfarth übereinstimmt; oder, wenn wir auf die ersten Gründe zurückgehen wollen, was mit der Vernunft und den vernünftigen Grundsätzen der Handlungen, was mit der Natur Gottes und dem Verhältnisse, in welchen wir mit ihm stehen, übereinstimmt.

*) Wie hat man denn leugnen können, daß es Gesetze und ein Recht der Natur gebe? Man hat es gethan in der Meynung, daß es keine allgemeine und durchgängige, oder keine in der strengsten Bedeutung des Wortes gäbe, indem man entweder an der Existenz Gottes gezweifelt, oder die Regeln, die uns Gott durch die Natur giebt, nicht für Befehle und Gesetze, sondern lieber für Rathschläge angesehen hat. Einige wollten nicht Gesetze der Natur nennen, was die Ver-

Vernunft erst lehrte, und erst bey gesellschaftlichen Verbindungen, oder was nicht alle Menschen wirklich erkennten. S. *l'Esistenza* della Legge naturale impugnata e sostenuta da CARL ANTONIO PILATI in Venez. 1764. 8. *Dubia Juris Naturae*, cap. I-IV. etc.

§. 57. a)

Vom ersten Gesetze der Natur.

Aus diesen Grundsätzen lassen sich die Pflichten, welche die Vernunft den Menschen vorschreibt, ohne Mühe herleiten. Sie können daher die ersten Gesetze der Natur heissen; wenn man nemlich nicht auf die Ordnung sieht, wie sie die Natur dem Menschen offenbaret, sondern auf die Ordnung des Systems, nach welcher diejenigen Sätze vorangestellet werden, die die Gründe der nachfolgenden in sich enthalten. **Dein eigenes Wohl** erfordert es, das **Wohl deines Neben-Menschen**, das **Beste der Gesellschaft**, die **Wohlfarth des menschlichen Geschlechtes**, die **Vollkommenheit des Ganzen** erfordern es, es **ist der Wille des Schöpfers**; dieß sind die Gründe, die man angiebt, wenn man erweisen soll, daß etwas Pflicht ist, die Gründe, aus welchen zusammen man das ganze System der Pflichten leicht herleitet. Daß etwas der **Natur**, **der Vernunft**, **den Verhältnissen**

der

der Dinge auf uns und unter einander gemäß sey, sind gleichfalls Gründe, die man hier gebrauchet; sie führen aber bey weiterer Erklärung auf die vorigen zurück.

Wenn nun einige unter diesen Gründen, einige von den Antworten, die man auf die Frage: warum etwas Pflicht und Gesetz der Natur sey? giebt, nicht die letzten wären, die sich geben liessen, und bey genauer Untersuchung auch gefordert werden können; wenn hingegen in einem einzigen Grunde alle übrigen zusammen kämen, nnd darauf beruhten, eine einzige Antwort die allgemeine letzte Antwort wäre in Ansehung der Frage: warum man etwas zu thun verbunden sey? so würde ja der Satz, der diesen Grund und diese Antwort enthielte, mit Recht in der Ordnung des Systems der **erste und einzige allgemeine Grundsatz**, und wenn es ein System von Pflicht anzeigenden Sätzen oder Gesetzen ist, das **erste Gesetz** genannt.

Wenn nun das **Gesetz der vernünftigen Selbstliebe**, oder der Satz: **du sollst dein eigenes wahres Wohl suchen**, derjenige Satz ist, a) in welchen wir die allgemeine letzte Antwort und den letzten Grund finden, den wir uns selbst oder andern angeben, wenn wir nur irgendwo Lebensregeln, Gesetze und Pflichten der Vernunft erwägen, oder untersuchen, warum wir etwas thun sollen; b) wenn es ein

Satz ist, den jedermann ohne Bedenken einräumet, weil das eben auch seine Meynung und Vorsatz ist; c) wenn es ein Satz ist, der nichts falsches in sich enthält, und aus dem nichts falsches richtig gefolgert werden kann, wenn man ihn nicht in Verbindung mit irrigen Sätzen bringt, sondern nur in Verbindung mit andern Wahrheiten betrachtet: so ist nicht einzusehen, warum dieß nicht der **Grundsatz der praktischen Philosophie**, und nach einer nicht ungewöhnlichen Bedeutung des Wortes, Gesetzt, (§. 54.) und in Rücksicht auf die systematische Ordnung, das **erste Gesetz der Natur** heissen könne.

Wenn weiter auch jedweder andere Grundsatz nicht die Eigenschaft hat, die ein erster und allgemeiner Grundsatz in der Lehre von den Pflichten haben soll; wenn er nicht die letzte, für jedweden Menschen die letzte, auf alle Fälle die letzte, das heißt kurz, die allgemeine letzte Antwort enthält, auf die Frage: warum es denn Pflicht, Gesetz der Natur und Vernunft sey, dieses oder jenes zu thun oder nicht zu thun? wenn er erst bey gewissen, obwohl richtigen Voraussetzungen, angebracht werden kann, da es doch schon vor diesen Voraussetzungen, und ohne Rücksicht auf dieselben, erweisliche Pflichten und Gesetze der vernünftigen Handlungen giebt: so ist es der Natur der Sache um so viel mehr gemäß, jenen

erst

erst angezeigten, und keinen andern, den ersten und allgemeinen Grundsatz im System der natürlichen Pflichten zu nennen.

Alle diese Voraussetzungen aber richtig zu finden, scheinen mir nicht einmal tiefe psychologische Untersuchungen nöthig. Man darf nur auf die gemeinen Råsonnements der Menschen merken; selbst diejenigen nicht ausgenommen, die keinesweges aus einem allen Menschen gemeinen Grundtriebe alle Handlungen herleiten, sondern den Trieb des Wohlwollens gegen andere für eben so ursprünglich und unmittelbar bey allen Menschen gegründet ansehen, als den eigentlichen Trieb der Selbstliebe (§. 34.). Gar bald wird man gewahr, wie sie nicht nur bey den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, sondern auch bey den Pflichten gegen andere, zuletzt immer auf jenen Grundsatz der Selbstliebe kommen, die Wohlfarth, das eigene Beste eines Menschen, zum Beweisgrunde gebrauchen, daß ihn die Vernunft verbinde, etwas zu thun oder zu lassen *).

Aber gleichwie es in andern Fällen gar häufig geschieht, daß der eine einen Satz als unmittelbar evident annimmt, von dem ein anderer noch wohl einen Beweis fordert, von dem sich wenigstens noch ein weiterer Beweisgrund angeben lässet: also geschieht auch eben dieses in Ansehung mancher Grundsätze des Recht-

verhal-

verhaltens. Und da wäre es freylich sonderbar, wenn man allemal auf das weiteste ausholen, und was einer als für sich klar gern annimmt, aus einem ihm vielleicht die Sache nur verwirrenden Grundsatze beweisen wollte.

Allein dieß ist nun wieder gar kein Grund, denjenigen zu tadeln, welcher, da er das wissenschaftliche System errichten will, welches gegen alle Arten nicht schlechterdings ungegründeter Einwürfe aushalten soll, diejenigen Sätze nicht zu den ersten Grundsätzen wählet, die es nur hypothetisch sind, nemlich bey einer gewissen Denkungsart. Und daß er nur einen einzigen Satz zum allgemeinsten letzten Grundsatze annimmt, wenn in diesem einzigen Satze der letzte Grund aller seiner aus dieser Wissenschaft gezogenen Beweisgründe **) lieget, wenn er sie alle ungezwungen daraus herleitet, kann gar nicht mit Rechte getadelt werden***).

*) S. Hutchesons Sittenlehre. S. 172. f.

**) Hier ist noch ein besonderer Punkt, wo sich mancher verwirrt, wenn vom Grundsatze der prakt. Philosophie, der Moral, des Rechtes der Natur, die Rede ist. Ohne Sätze aus andern Wissenschaften zu Hülfe zu nehmen, kann keine ausgeführet werden. Aber in jedweder können diese eine eigene Bestimmung bekommen. Der theoretische Satz der Logik oder Medicin wird in der Moral eine Pflicht. Nur der letzte Beweisgrund dieser eigenen Bestimmung darf in dem Grundsatze einer Wissenschaft gesucht werden.

***) Wenn

***) Wenn es mir nun nicht gelungen ist, den unrichtigen Grund der hier gewöhnlichen Streitigkeiten und zum Theil recht sonderbaren Einwürfe zu heben: so weiß ich nicht, woran es liegt. — Die mancherley angeblichen Grundsätze, aber so, daß Grundsätze des Natur-Rechtes, der Moral und der prakt. Philosophie überhaupt, durch einander gemenget sind, findet man bey vielen; z. B. bey Glafey im Rechte der Vernunft, K. III. Setze hinzu Hutchesons Abh. vom moral. Gefühle.

§. 57. b)

Von der Nothwendigkeit, Ewigkeit, und Unveränderlichkeit der Gesetze der Natur.

Wie alle Wahrheiten ewig, nothwendig und unveränderlich sind, weil dasjenige, was wahr ist, nicht zugleich falsch seyn kann, immer und ewig wahr ist: so sind es auch die wahren Gesetze der Natur. Aber gleichwie dasjenige, was nur hypothetisch nothwendig ist, anders seyn kann, wo die Bedingung nicht statt findet, gleichwie dasjenige, was nur um eines gewissen Grundes willen gilt, nicht weiter sich erstreckt, als dieser Grund: also kann es auch Gesetze der Natur geben, die nicht absolut nothwendig, folglich nicht unveränderlich und ewig sind (§. 53.). Will man die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Gesetze der Natur auf die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Wesen gründen: (Metaph. §. 12.) so wird sich eben dieses daraus ergeben.

Drit-

Dritter Abschnitt.

Grundlehren der Jurisprudenz; oder der Wissenschaft von Anwendung der Gesetze und Bestimmung des Rechts.

§. 58.

Vom wesentlichen Charakter dessen, was recht ist.

Ohngeachtet die Begriffe **recht** und **unrecht** in der gemeinen Erkenntniß sehr gewöhnlich sind; so wird man doch bey weitern Untersuchungen bald gewähr, daß es an einem deutlichen Begriffe von diesen Eigenschaften vielen fehle.

Nach einigen scheint es, als ob **recht** (rectum, iustum sensu latiori) etwas wäre, so sich fühlen, oder intuitivisch erkennen, aber nicht erklären, nicht mit Worten umschreiben liesse. Einige Definitionen, die man davon giebt, ob sie wohl auf viele Fälle sich gut anwenden lassen, erschöpfen dennoch den Begriff nicht, befriedigen nicht völlig.

Es scheint aber im Grunde das **rechte** nichts anders zu seyn, als das **beste**, das

nützlichste, dasjenige, was in aller Betrachtung, nach allen seinen Folgen wohl erwogen, für gut und nützlich zu halten ist *). Denn

1) So ist der Ursprung dieses Begriffes nicht mehr ungewiß oder willkürlich angenommen (§. 26.).

2) Alle angenommene Worterklärungen, so fern sie richtig sind, führen zuletzt dahin; ich meyne die Erklärungen, daß recht sey, was den Gesetzen, oder was dem göttlichen Willen gemäß ist, oder was uns beym natürlichen Gefühle und der vernünftigen Ueberlegung Beyfall abzwingt.

3) Es erhellet, wenn man dem Unterschiede nachdenket, warum einiges so vollkommen verbindlich und recht ist, daß zur Behauptung desselben Menschen Gewalt gebrauchen dürfen; etwas anderes aber nicht so vollkommen verbindlich (§. 50.).

4) Es erhellet aus den Gründen, die man gewöhnlich zuletzt gebraucht, wenn gestritten wird, ob Handlungen, ob Gesetze überhaupt recht sind oder nicht.

5) Es erhellet dieses selbsten aus der Verschiedenheit der Gesetze, Sitten und Meynungen von dem, was recht ist, bey verschiedenen Völkern oder zu verschiedenen Zeiten; so wie dieser Unterschied eben aus der Bemerkung des wesentlichen Charakters des rechten sich aufkläret. Nemlich wenn ein Mensch oder ein Volk

die Folgen der Handlungen nach engern Verhältnissen betrachtet als das andere, oder wenn die Folgen nicht alle bemerkt werden, der Nutzen oder Schaden nicht gehörig geschätzet wird, oder wenn eine Sache an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, wirklich verschiedene Folgen hat: so müssen die Urtheile darüber wohl verschiedentlich ausfallen **).

*) *Utilitas iusti prope mater et aequi*, ist ein Ausspruch, den einige zu viel, und andere zu wenig haben gelten lassen. Dem wahren Sinne aber sind, doch nur gewissermassen, diejenigen von den alten nahe gekommen, die das wahrhaftig Nützliche und das Rechtschaffene für einerley gehalten S. CIC. Off. II. 3. III. 3. 28. Von den Neuern, die diesen Begriff also erörtert haben, kenne ich, HUME Enquiry concerning the principles of morals, Sect. III. und Append. II. Besonders aber thut es SEARCH, The light of nature, Tom. II. chap. XXIV. XXVIII.

**) S. HELVETIUS de l'Esprit disc. II. La philosophie de la nature, Amst. 1770. tome I. chap. VI. Art. 2. LOCKE B. I. ch. III. Oft genug mögen es hiebey die Reisebeschreiber an der genauen Beobachtung haben fehlen lassen; so wie die Räsonneurs an der Vorsichtigkeit bey der Folgerung aus den Erzählungen.

§. 59.

Folgen aus diesem Begriffe.

Ich halte diesen Begriff für dasjenige, was die ganze Lehre vom Rechte aufkläret, und ohne

 welches

welches man nothwendig hier und da im Finstern tappet.

Hier will ich noch einige Folgen aus demselben anzeigen.

1) Die Beförderung der Glückseligkeit ist die letzte, erste, höchste, Regel der Rechtswissenschaft und des Rechtverhaltens.

2) Die Vernunft allein kann entscheiden, was recht ist oder nicht; das Gefühl nur in so fern, als es auf richtige Begriffe der Vernunft gebaut ist, oder so fern das unmittelbar empfindbare Gute das Gute in aller Betrachtung ist.

3) Dieß angegebene innere und letzte Merkmaal kann nicht das Merkmaal eines *jeden* seyn; sondern viele müssen sich an das Merkmaal halten, daß recht sey, was dem Willen des Obern, der Vorgesetzten, was den Gesetzen gemäß ist.

4) Unterdessen macht der Wille des Obern, wer er auch sey, nicht, daß etwas recht ist. Es ist dieß zwar eine relative, aber eine aus dem Wesen und Verhältnissen der Dinge nothwendig folgende Bestimmung *). (Moralitas obiectiua).

*) S. wegen der Geschichte dieses nicht aus der besten Einsicht bestrittenen Satzes HOLLMANNI Iurisprud. nat. §. 64. seqq.

§. 60.

§. 60.

Von der Beurtheilung des moralischen Werthes der Handlungen, der Schuld, des Verdienstes, der Strafwürdigkeit.

Wir wollen nun sehen, wie sich dieser Begriff vom wesentlichen Charakter des Rechten zu den Begriffen von dem **moralischen Werthe der Handlungen** verhalte. Natürlicher Weise pfleget sich unser Wohlgefallen oder Mißfallen an den Handlungen nach den Wirkungen und den Ursachen derselben zusammen genommen zu richten (§. 27.). Ist dieß auch der Vernunft gemäß, den Absichten des **Lobes** und des **Tadels**, der **Strafen** und der **Belohnungen**, den Begriffen von **Schuld** und **Verdienst**? Oder sollte man dabey blos auf die Quellen der Handlungen, die Absichten und Bewegungsgründe; oder blos auf die Folgen, die sie nach sich ziehen, den **physischen Werth**, die materielle Güte derselben sehen?

Es scheint, daß man bisweilen auf der einen, bisweilen auf der andern Seite, zu weit gegangen ist *). Aber die vernünftigen Gründe und Absichten des Lobes oder Tadels, der Belohnungen und Strafen, die Begriffe von Schuld und Verdienst, geben zu erkennen, daß man, überhaupt davon zu reden, auf beydes sehen müsse, wenigstens nicht blos auf den Erfolg allein.

1) Lob und Tadel können nur willkürlichen Handlungen ertheilet werden; und die Neigungen und Absichten, woraus die Handlungen entsprungen sind, reizen nothwendig zum Wohlgefallen oder zum Mißfallen. Lob und Tadel können also nicht blos nach dem Nutzen oder Schaden, den Handlungen verursachen, ertheilet werden.

2) **Verdienst** ist bey einer Handlung, wenn sie löblich und nützlich für andere ist. **Schuld** bey Handlungen, die schändlich und schädlich sind. Verdienst und Schuld finden also noch nicht alsbald statt, wenn Lob und Tadel statt findet. Löblich kann etwas seyn schon um der guten Absicht willen; aber diese allein giebt noch kein Verdienst. Aber daß es auf die Absichten und Beweggründe auch bey dem Verdienste und der Schuld ankomme, lehret der Gebrauch dieser Worte. Denn eine That, die Abscheu verdiente wegen der Absicht, könnte einem nicht zum Verdienste gereichen; und dem kann eigentlich keine **Schuld** beygemessen werden, der auf eine untadelhafte Weise gehandelt hat. Beym Verdienste und der Schuld ist also eine gedoppelte Rücksicht, sowohl auf die Beschaffenheit der Bewegungsgründe, als auf den physischen Werth der That.

3) **Strafen** sind ein Uebel. Es kann also nicht mit völligem Rechte gestrafet werden, ausser wenn die Unterlassung der Strafe ein grösse-

grösseres Uebel nach sich ziehen würde, als die Strafe selbst ist, oder wenn die Strafe Gutes in dem Maaße bewirket, daß selbiges auch nach Abzug des Uebels, so in der Strafe liegt, noch begehrungswerth ist (§. 59.). Auf diese Weise kann mit Recht gestrafet werden, sowohl um den zu bessern, der gestrafet wird, als um andere durch das Beyspiel der Strafe vom Bösen abzuhalten. Hieraus folgt vieles. Und für unsern gegenwärtigen Lehrpunkt insbesondere,

4) Daß **unwillkürliche, physisch-nothwendige Handlungen** nicht strafbar sind. Denn die Strafe dient weder bey dem, der gestrafet wird, noch bey andern, dergleichen Handlungen zu verhindern. Und daß solche Strafen Handlungen von einer andern Art, willkürliche Handlungen, zu verhindern oder zu befördern, das bequemste Mittel seyn sollten, scheinet auch nicht erweislich. Hingegen, daß Handlungen metaphysisch frey (Metaph. §. 51.) seyn müßten, um bestraft werden zu können, lässet sich nicht behaupten. Dieß lässet sich leicht auch auf das Belohnen anwenden.

5) Weil die Verhinderung des Bösen und die Beförderung des Guten die Zwecke der Strafen und Belohnungen sind: so muß allerdings dabey auf die Gründe derselben, auf die Neigungen und Bewegursachen auch Rücksicht genommen werden.

9) Unterdessen weil nur um der Zukunft willen gestrafet oder belohnet wird: so könnte es wohl geschehen, daß das Urtheil von dem moralischen Werthe der Handlungen, von dem **Verdienste** oder der **Schuld**, welches nach dem Nutzen oder Schaden der *Handlung* nebst der Schönheit oder Häßlichkeit der Beweggründe gefällt wird, mit dem Urtheile von der Straf- oder Belohnungs-Würdigkeit der Handlung, welches nach dem Nutzen der **Strafe** oder **Belohnung** bestimmt werden muß, nicht völlig übereinträfe. Das heißt, es könnte kommen, daß der Grad der Schuld oder des Verdienstes nicht der Grad der Strafe wäre; daß eine Handlung, die mit einer andern einen gleichen Grad der Abscheulichkeit und Schuld hätte, doch *nicht in gleichem Grade* mit ihr strafbar wäre, kraft des vernünftigen und gerechten Zweckes der Strafen **).

*) S. *Dei delitti e delle pene*. ed. 5ta. p. 24.

**) S. Basedows Philalethie, S. 112. HELVETIUS de l'Esprit disc. II. chap. VI. p. m. 125.

§. 61.

Von der eigentlichen Imputation.

Hieraus lassen sich nun bestimmtere Regeln für die Imputation folgern. Imputation heißt

heißt nemlich das Urtheil, wodurch bestimmt wird, ob einem eine Handlung zugerechnet werden könne, und was sie verdiene.

Wenn man die Anwendungen dieses Wortes zusammen nimmt: so können eigentlich dreyerley Urtheile davon vorkommen. **Eines**, so bestimmt, ob einem überhaupt die That zugerechnet werden könne (Imputatio facti); ein anderes, so den Grad der Schuld oder des Verdienstes, den moralischen Werth bestimmt, (Imputatio legis de merito vel culpa); ein drittes, so Strafe oder Belohnung bestimmt. (Imputatio legis de poena vel praemio.)

Dahin gehören nun folgende **Grundsätze**.

1) Was **physisch nothwendig** geschieht, oder wozu einer durch eine fremde Kraft unwillkürlich gebracht worden ist, das kann ihm nicht imputirt werden. Er ist nicht der Urheber der That; sondern eigentlich nur das Instrument dabey gewesen. Desgleichen was einem unmöglich ist, und zwar nicht aus eigener Schuld, oder zufolge seiner freyen Handlungen, das kann nicht von ihm gefordert werden (Vltra posse nemo obligatur).

2) Wenn einer unrecht thut, ohne zu wissen, daß er unrecht thut, wider ein Gesetz handelt, das ihm nicht bekannt ist, und zwar so, daß seine Unwissenheit selbst ihm nicht zur Schuld angerechnet werden kann: so kann ihm auch das, was er aus Unwissenheit that, nicht zur

Verschuldigungen angerechnet werden. Und wenn Strafe allemal Schuld voraussetzet: *so* kann er auch eigentlich nicht gestrafet *werden*. Ueberhaupt, und wenn man auch die *Bedeutung* dieses Wortes erweitern will, ist leicht zu erkennen, daß die zween Zwecke der Strafen, wo nicht immer, doch sehr oft, ohne dieses harte Mittel erhalten werden können, wenn nur aus Unwissenheit gefehlet worden ist. (Vltra scire nemo obligatur; Lex nondum promulgata nondum obligat.)

3) Wenn einer **unvorsetzlich** Böses thut, oder ein Uebel anrichtet, das er nicht intendirte, nicht zur Absicht hatte: so hat er, wenn ihm auch die That und einige Schuld imputirt werden kann, doch weniger Schuld auf sich, und verdient, wenn übrigens alles *gleich* ist, weniger Bestrafung, als wenn er eben dieses vorsetzlich gethan hätte. (Reatus culpae strict. minor quam doli.) Hingegen kann der **böse Vorsatz** eine That, die nichts geschadet hat, abscheulich und strafbar machen (§. 60.).

4) Je weniger einer mit Willen oder zufolge ehemaliger oder gegenwärtiger Ueberlegung etwas gethan hat; je mehr er durch eine fremde Kraft, durch die angebohrnen Grundtriebe oder äusserliche Gewalt, dazu gebracht worden ist: desto geringer ist sein Verdienst oder seine Schuld. Und in so fern dergleichen Handlungen selten sich eräugnen, oder durch Strafen

doch

doch nicht verhindert werden können, in so fern verdienen sie auch keine, oder geringere Strafen *).

5) Hingegen erhellet auch leicht, daß eine That desto abscheulicher ist, je mehr einer sie überlegt hat oder überlegen konnte, je besser er von dem Gesetze unterrichtet war, je mehr Bewegungsgründe er dagegen gehabt hatte, u. s. w.

Uebrigens ist freylich nicht zu leugnen, daß bey der Anwendung dieser Grundregeln oftmals Schwierigkeiten entstehen müssen. Aber die Rechtsverwaltung wird immer eine unvollkommene Sache bleiben, wie alle menschliche Wissenschaften und Künste. Deswegen verstattet man demjenigen die Vertheidigung, über dessen That geurtheilet werden soll, damit die Erkenntniß des Rechtes, und alles dessen, darauf es ankömmt, befördert werde.

*) Die Entwickelung dieses vierten Canons führet auch auf den Grundsatz, daß die gute Gelegenheit die Schuld mindern könne, einen Satz, der genauer bestimmt werden muß, wenn er nicht in vielen Fällen der Wahrheit, und den in der Praxi angenommenen Maximen, gerade entgegen seyn soll. Nemlich, wenn einem durch die Nachläßigkeit des andern oder gar vorsetzlich eine solche Gelegenheit zur Vergehung gegeben worden ist; so kann der Verschuldete weniger strafbar scheinen. Ein anders aber ist es, wenn die Gelegenheit, oder die Bequemlichkeit für den, der Böses thun will, ihm

ihm nicht benommen werden kann. Hier erfodert die Sicherheit desto mehr Strenge gegen die Uebertretter, je schwerer solche ausserdem zu erhalten seyn würde.

§. 62.

Von der Imputation fremder Handlungen.

Aus dem vorhergehenden ist leicht einzusehen, daß einem auch fremde Handlungen imputirt werden können. Nemlich

1) wenn jemand den andern **physisch** gezwungen hat, zu dem, was er that: so ist er offenbar die mittelbare Ursache davon.

2) Aber man kann auch mittelbarer Weise die Ursache seyn von dem, was der andere thut; dadurch, daß man ihn **moralisch** dazu **angetrieben** hat, durch allerhand Vorstellungen, Lehren, Rathschläge, durch Befehl und Drohungen, durch Spötterey; oder dadurch, daß man ihm das Beyspiel gegeben; dadurch, daß man dem andern die Gelegenheit gemacht hat, die ihn gereizet oder verführet; daß man durch positive Hülfleistung, oder durch Wegräumung der Hindernisse ihm die Sache erleichtert; daß man die Vortheile, die er von seiner Handlung zu erhalten suchte, ihm gewähret; mit einem Worte dadurch, daß man Vorstellung und Lust in ihm erwecket hat.

3) Selbst

3) Selbst das **Stillschweigen** und die **Unthätigkeit** bey der That des andern kann einem zur Schuld gereichen; in so fern man nemlich dadurch nicht hindert, was man hätte hindern können und sollen; oder in so fern daraus abzunehmen, daß man die Handlung billiget.

Der Grad der Schuld oder des Verdienstes ist jedoch nicht immer gleich, wenn einer also Theil hat an der That des andern. Es kömmt darauf an,

1) **wie weit** dasjenige, wodurch die That des einen befördert wurde, auf Seiten des andern **moralisch**; das heißt, wie weit es an und für sich frey geschah, aus welcher Absicht, und wie weit einer verbunden war, so oder nicht so zu handeln.

2) Wie viel es zur That des andern beygetragen; ob z. Ex. der andere schon sehr bösgeartet war oder nicht; ob der Einfluß natürlich oder nur zufällig gewesen. (Scandalum datum vel acceptum.)

Hieraus erhellet, daß in dem Gerichte der Menschen die Strafwürdigkeit eines mittelbar Verschuldeten nicht leicht genau zu bestimmen. Die Verhinderung des Bösen erfordert, daß hauptsächlich der Thäter gestraft werde. Unterdessen wird der schädliche Einfluß des einen, auf das Verhalten des andern in vielen Fällen offenbar genug, daß die Strafe des ersten durch die Grundsätze der Rechtsverwaltung nothwendig wird.

§. 63.

Von der Collision der Gesetze, und der gewissenhaften Behutsamkeit bey seinen Handlungen.

Es geschieht nicht selten, daß der Mensch ungewiß ist, auf welche Weise er den Grundsätzen des Rechtes Genüge leisten könne, weil sie mit einander im Streite zu seyn scheinen. Eine Wahrheit kann der andern nicht zuwider seyn. Aber die Gesetze und Vorschriften werden meist allgemeiner ausgedruckt, als sie bey dem so mannichfaltigen Unterschiede der einzelnen Fälle, ausgeübt werden können, und, vermöge der allgemeinsten Grundsätze des Rechtverhaltens, ausgeübt werden sollen. Daraus entstehet die Collision derselben, und der scheinbare Streit der Pflichten.

Die Moralisten mögen hier noch so viel allgemeine Regeln geben: so werden dadurch doch nicht die Schwierigkeiten völlig gehoben werden können. Ja es hat seine eigene Bedenklichkeit, allzuviele solche allgemeine Regeln zu geben, wie man sich bey der Collision der Gesetze zu verhalten; weil sich leicht Fälle finden, wo dieselben anstößig werden können *). Folgende scheinen genugsam gegründet zu seyn.

1) Wenn die Pflichten einander subordinirt sind, welches daraus erkannt werden kann, daß man auf die Gründe derselben zurück geht:

geht: so geht die **höhere** Pflicht der **untergeordneten** vor. Denn wenn man die letztere zum Nachtheil der erstern befolgen wollte: so wäre mehr Schaden davon zu erwarten, weil der Grund vieler anderer Pflichten dadurch angegriffen würde. Hingegen fällt der Grund von der subordinirten Pflicht, und die Verbindlichkeit also selbst weg, wenn ihre Befolgung die höhere Pflicht aufheben würde, aus welcher sie entspringt.

2) Wenn die Pflichten, die einander entgegen zu seyn scheinen, nicht wohl als subordinirt betrachtet werden können: so kann doch eine Pflicht der andern vorgehen; weil, in Rücksicht auf die allgemeinern Grundsätze des Rechtverhaltens, mehr Verbindlichkeit bey der einen als bey der andern sich findet. Also a) dürfen Handlungen, deren Pflichtmäßigkeit ausgemacht ist, und aus deren Unterlassung ein gewisser Nachtheil erfolgen würde, nicht vernachläßiget werden um solcher Handlungen willen, mit denen es sich auf die entgegengesetzte Weise verhält. b) Also Pflichten, die eine **vollkommene Verbindlichkeit** haben, (§. 50.) von welchen wir uns ohne Einwilligung des andern nicht losmachen können, gehen den Pflichten, die unserem Gewissen überlassen sind, in so weit, vor. c) Pflichten, die **hauptsächlich uns** obliegen, gehen denjenigen vor, die viele andere eben also, wie wir, auf sich

haben.

haben. d) Beym Streite der Pflichten, die wir wenigen, und die wir vielen schuldig sind, scheint die Regel zu seyn, daß die wenigen den vielen nachstehen müssen, wenn viele einzeln so viel verlieren würden, als die wenigen einzeln oder zusammen gewinnen können, wofern man nach dem Vortheile dieser letztern sich richten wollte. e) wenn wir, oder wenn andere, von zweenen Vortheilen einen verlieren, von zweyen Uebeln eines übernehmen müssen: so ist das kleinere Uebel zu erwählen.

3) Wenn keines von den streitenden Gesetzen die Quantität der Handlung oder die Art und Weise nicht genau bestimmt: so ist es insgemein am pflichtmäßigsten, von jedem in etwas abzuweichen, oder sonst es so zu machen, daß beyden auf gewisse Weise Genüge geschieht.

4) Auch ist allemal zu erwägen, welches Gesetz unter den Umständen, ohne ein schädliches Beyspiel zu geben, am ehesten vernachlässiget werden könne.

5) Also muß man, wenn es zweifelhaft ist, ob durch eine Ausnahme von einer gemeinen Hauptpflicht ein überwiegend guter Erfolg bewirkt werden wird, bey der gemeinen Regel bleiben.

6) Allemal hat man, wenn man sich eine Ausnahme von einer moralischen Regel erlauben will, genau zu untersuchen, ob es dem gemeinen Besten zuträglich seyn würde oder nachtheilig,

theilig, wenn jedweder andere im gleichen Falle mit uns es auch so machen würde.

Zween Fehler sind hierbey besonders zu vermeiden, die unbesonnene Vermessenheit auf der einen, und die scrupulöse Unthätigkeit auf der andern Seite. In der Mitte befindet sich die vorsichtige Entschlossenheit. Diese kann durch folgende Regeln noch genauer bestimmt werden.

1) Wenn etwas, dabey man Scrupeln hat, ohne alles Bedenken unterbleiben kann: so lässet man es lieber gar seyn. (Conscientia dubia nihil est agendum.)

2) Wenn aber auf beyden Seiten Bedenklichkeiten sind: so thut man dasjenige, wobey am wenigsten gewagt wird.

3) Die größte Wahrscheinlichkeit, es nicht zu verlieren, wird es kaum rechtfertigen, dasjenige zu wagen, was von äusserster Wichtigkeit, wogegen das andere sehr gering ist.

4) Wenn man Gelegenheit hat bey wichtigen Deliberationen anderer Meynung zu Rathe zu ziehen: so räth es die Vernunft.

5) Aber wenn Pflicht von beyden Seiten einleuchtet, nur der Vorzug der einen vor der andern nicht, der Aufschub aber gefährlich, und das schlimmste wäre, wenn man über den Besinnen die Zeit verstreichen liesse: da ist das rathsamste, mit Beyseitsetzung aller Scrupulosität, dem Instincte sich zu überlassen.

Ueberhaupt aber erhellet aus allem dem bisherigen, wie viel daran gelegen sey, daß ein Mensch die allgemeinen Grundsätze des Rechtverhaltens, so viel möglich, genau studiere, und die Ideen davon sich geläufig mache.

*) S. des Herrn D. Crusius prakt. Philosophie, S. 534 - 574.

§. 64.

Von der Gewißheit und Vollständigkeit des natürlichen Rechtes.

Vielleicht möchte aber jemand eine ganz andere Folge aus dem vorhergehenden ziehen, nemlich, daß das Studium der Pflichten und der natürlichen Gesetze zu nichts nutze; weil bey der Anwendung der allgemeinen Grundsätze doch

so viele Ungewißheit bliebe. Eine Folge, die bey wenigem Nachdenken sich selbst widerlegt. Ist es denn besser, gar nichts, als wenig zu wissen? Soll der Mensch immerzu auf gerathe wohl handeln, oder ungeläuterten und unaufgeklärten Trieben folgen, oder auf Eingebungen warten?

Wir können vielmehr beruhigt seyn, wenn wir die Wahrheit zu erkennen alle uns mögliche Mittel angewandt, als wenn wir sie vernachläßiget haben. Wenn wir das unsrige thun; so können wir dann Gott, dem Regenten der Welt, das übrige getrost überlassen. Und gewiß ist es doch, je mehr ein Mensch die allgemeinen Grundsätze des Rechtverhaltens studiert, desto leichter wird es ihm im bestimmten Falle die Pflicht zu erkennen; wenn er nur auch die Empfindlichkeit gegen die Vorstellung des Rechtes und Unrechtes in sich erhält.

Uebrigens ist damit die Gewißheit unserer natürlichen Rechtswissenschaft sehr wenig bewiesen, wenn man nur darthut, daß alles an sich gewiß und bestimmt ist.

So ist es auch mit einer andern in den Schulen gewöhnlichen Frage, die Vollstän-

digkeit der natürlichen Rechtswissenschaft betreffend. Objectivisch genommen, wie man spricht, giebt es freylich eine vollständig bestimmte Rechtswissenschaft, ein vollständiges Recht der Natur, wodurch alles Recht und Unrecht, die Moralität einer jeden Handlung genau bestimmt ist; auch subjectivisch bey dem, der den ganzen Zusammenhang der Dinge vollständig, und mit der genauesten Deutlichkeit durchschauet. Aber menschliche Erkenntniß ist und bleibt hier, wie überall, unvollständig, und auf alle Weise unvollkommen. Und wenn wir also gleich immer auf den ganzen Umfang der Verbindlichkeiten, aufs Beste in aller Betrachtung, sehen wollten: so werden uns doch einige Handlungen **gleichgültig, moralisch indifferent,** bleiben; weil wir auch nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit bestimmen können, ob sie, oder die entgegenstehenden, besser seyn.

§. 65.

Hauptheile der Wissenschaft von dem, was Recht ist.

Das Recht, für eine Wissenschaft genommen, hat so viele Hauptheile, als Hauptgattungen der

Gesetze es giebt (§. 50.). Selbst das Recht der Natur, oder die Wissenschaft von dem, was nach den Gesetzen der Natur recht ist, enthält demnach mehrere derselben. Die Wissenschaft von den vollkommenen Gesetzen und Pflichten, und den diesen entsprechenden vollkommenen Rechten heißt das **Recht der Natur** in der engern Bedeutung, oder das **Zwangsrecht** (Ius cogens). Dieses wird, wenn man auf die Grundsätze der innern Verbindlichkeit dabey sieht, das **innerliche Zwangsrecht**, wenn aber bloß auf die Gesetze der äusserlichen Gerechtigkeit dabey gesehen wird, das **äusserliche Zwangsrecht**, bisweilen auch da schlechthin das **Recht der Natur**, genennt.

Die Wissenschaft von den Gesetzen der Natur die keine vollkommene äusserliche Verbindlichkeit haben, oder in so ferne sie nicht als Zwangsgesetze betrachtet werden, ist die **Moral** in der gewöhnlichsten Bedeutung dieses Wortes. Es scheint, daß man auch zweyerley Arten von Moral unterscheiden könne: eine, in welcher die Pflichten der äusserlichen Ehrbarkeit, der Rechtschaffenheit und Billigkeit nach gewissen meist überall angenommenen Grundbegriffen und Grundsätzen, eine andere worinne die Pflichten der Rechtschaffenheit, aus der Natur oder den Wahr-

heiten der Vernunft in ihrem Umfange und Zusammenhange betrachtet, festgesetzet würden.

Ende
der allgemeinen praktischen Philosophie.

Moral

Moral

oder

Tugendlehre.

CIC. Tusc. V. 10.

Omnibus virtutibus instructos et ornatos cum *sapientes* tum *bonos viros* dicimus.

Moral
oder
Tugendlehre.

§. 1.

Vorbericht zur genauern Bestimmung des Begriffes von der Moral als einer Wissenschaft.

Ich habe den Begriff von der **Moral**, nach welchem ich sie hier vorzutragen gesonnen bin, bereits im letzten Paragraphe der Allg. pr. Phil. angezeigt. Zur genauern Bestimmung desselben können vorläufig noch einige Anmerkungen nützlich seyn.

1) Wenn man unter der Moral die Wissenschaft versteht von den Pflichten, die uns die Vernunft lehret, ohne sich dabey auf die voll-

kommene Verbindlichkeit einzuschrenken: so ist leicht einzusehen, daß dieses eine Wissenschaft von dem weitläuftigsten Umfange sey, in welche, wenn man wollte, das meiste vom Rechte der Natur, von der Klugheitslehre, der Logik und allen Wissenschaften, die uns Anweisung geben, wie dieses oder jenes zu thun sey, wobey wir uns vermöge allgemeiner Grundsätze von den Pflichten für verbunden erkennen, gezogen werden könnte. Weil aber doch die Moral nur ein Theil der prakt. Philosophie ist und seyn soll: so muß man eine Weitläuftigkeit, durch welche man in Wissenschaften ausschweifen würde, die besonders gelehrt werden, in derselben für zweckwidrig halten, und da, wo solche Wissenschaften angrenzen, im allgemeinen stehen bleiben, und sich begnügen, die Wege zu bezeichnen, wo man zu den besondern Pflichten und ihrer genauern Zergliederung geführt wird.

2) Ich habe die Moral als eine **Wissenschaft** abzuhandeln, und folglich auf Genauigkeit auch in der Ordnung und Verbindung der Materien zu sehen. Ich habe sie so abzuhandeln, wie es die Absicht dieses Lehrbuches erfordert; das heißt, ich muß mich oft begnügen, das Skelet vor Augen zu legen. Ich muß mich also von dem Vortrage anderer Philosophen unterscheiden, mit eben so gutem Grunde, als diese sich, bey einer andern Absicht,

von

von der Art des Vortrages, der ich folgen werde, geflissentlich entfernen.

3) Ich unterscheide in der Moral zwey Theile, einen, der mehr theoretisch als praktisch ist, die Lehre von den Pflichten, und einen andern, der mehr praktisch ist, die Anweisung zur Tugend zu gelangen.

4) Der Name Moral sowohl, als die andern, die man nicht selten dafür gebrauchet, Ethik und Sittenlehre, drucken, weder nach der Abstammung, noch nach der Anwendung, die lange davon gemacht worden ist, dasjenige genau aus, was ich unter der Moral verstehe. Tugendlehre möchte ich sie am liebsten nennen. Was Weisheit, was Tugend, was der rechtschaffene Mann sey (Cic. I. c.) und wie man es werden könne, das wollen wir untersuchen *).

*) Der Name Ethik käme, nach dem, was z. Ex. die Ethik des Aristoteles ist, noch eher der Wissenschaft zu, die man aus Mangel eines bessern, mit dem verdrüßlich langen Namen der allgemeinen praktischen Philosophie bezeichnet. — Eine lesenswerthe Abhandl. über verschiedene Methoden in der Moral, und besonders über den Werth des ermahnenden Vortrages specieller Pflichten, findet man beym Seneca im 94sten Briefe.

Erster Theil.

Systematische Vorstellung der vornehmsten Pflichten der Rechtschaffenheit.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten der Menschen gegen sich selbst.

---

§. 2.

Begriff von einer Pflicht gegen sich selbst, gegen andere und gegen Gott.

Die Eintheilung der Pflichten, in Pflichten gegen sich selbst, gegen andere und gegen Gott ist gewöhnlich und nützlich. Es können zwar Bedenklichkeiten dagegen entstehen, die aber leicht zu heben sind, wenn man nur die falschen Begriffe entfernet, die hierbey nicht Statt finden. Pflichten gegen uns selbst sind Handlungen, die uns um unseres eigenen Vor-

Vortheiles willen geboten sind, oder wozu uns unser eigenes Bestes allernächst verbindet. Pflichten gegen andere aber solche, die uns wegen der Wohlfarth anderer obliegen, wozu der allernächste Bewegungsgrund das Beste anderer ist, und seyn soll. Das nemliche Verhalten kann sowohl denen selbst, die solches beobachten, als auch andern nützlich seyn. Es kann also das nemliche sowohl Pflicht gegen sich selbst, als Pflicht gegen andere seyn. Ob es uns aber in einem bestimmten Falle als Pflicht gegen uns selbst, oder als Pflicht gegen andere, besonders obliege, und von uns ausgeübt werde; kann aus dem Bewegungsgrunde, der uns dazu gegeben wird, oder wirklich uns antreibt, ausgemacht werden. Die Pflichten gegen Gott lassen sich, wie leicht zu ermessen, gar nicht also unterscheiden, daß durch die Ausübung derselben das Beste Gottes befördert werde. Pflichten gegen Gott heissen Handlungen, wozu die vernünftigen Begriffe von Gott und dem Verhältnisse, in welchen wir mit dem höchsten Wesen stehen, uns allernächst bestimmen. Man kann aber den allgemeinen Begriff von einer Pflicht auch so ansetzen, daß die Charaktere dieser drey Gattungen von Pflichten sich leichter darauf bringen lassen. Nemlich die Pflicht kann erklärt werden durch ein Verhalten, welches der Natur der Gegenstände, und den Verhältnissen, in welchen wir

mit

mit ihnen stehen, gemäß ist (A. P. Ph. §. 54. 57.).

Es ist nicht just nothwendig mit den Pflichten gegen sich selbst anzufangen. Aber es scheint doch dieß der Ordnung, in welcher die Natur den Menschen ausbildet, am gemässesten zu seyn. Und es hat wenigstens keine nachtheilige Folgen, wenn die Pflicht, dem göttlichen Willen sich gemäß zu bezeugen, als eine Grundregel, schon vorausgesetzet worden ist (Allg. Pr. Phil. §. 55. 57.).

§. 3.

Von der Pflicht der Selbsterhaltung.

Es ist Pflicht auf seine Glückseligkeit bedacht zu seyn, und sich in allen Stücken so vollkommen zu machen und zu erhalten, als die Verhältnisse, in denen wir uns befinden, und die übrigen Gesetze, die daraus entspringen, es zulassen, oder kurz, als es der Ordnung nach geschehen kann (56.). Die erste bestimmtere Pflicht, die daraus unmittelbar erhellet, ist die Pflicht der Selbsterhaltung. Sie begreift in sich die Erhaltung des Lebens, und alles dessen, was zu unserer Natur und zur Vollkommenheit derselben gehöret, zur Vollkommenheit des Leibes und des Geistes.

Ausser

Ausser dem bereits angezeigten Grunde der allgemeinern Pflicht der Selbstliebe, erhellet die Pflicht der Selbsterhaltung noch besonders auch daraus, daß wir Gottes Geschöpfe und Eigenthum sind, Bürger in seinem Staate, von ihm mit Leben und Kräften versehen, ungewiß nicht ohne Absicht. Unser Leben und unsere Kräfte nach der Anweisung der Vernunft und der rechtschaffenen Triebe zu gebrauchen, kommt uns zu. Keineswegs aber können wir uns für befugt halten, jedweden Gebrauch davon zu machen, auf den wir nur verfallen möchten. Die bey dem Menschen natürlicher Weise so starke Liebe zum Leben ist noch ein eigener Beweis von dem Willen des Schöpfers.

Unterdessen ist die Pflicht zu leben nicht unsere einzige Pflicht, nicht die höchste, die uns die Vernunft vorhält. Sie kann also wohl eingeschrenket werden und nachstehen müssen. Auch ist der Trieb zum Leben nicht der stärkste, und lässet sich wohl überwältigen. Glückseligkeit überhaupt, also Tugend, der Weg zur Glückseligkeit, ist mehr als Leben, wenigstens bey dem, der seine ganze Dauer nicht mit diesem Leben begränzet glaubt *).

Hieraus lassen sich bey der Vergleichung mit gewissen andern Pflichten wichtige Folgen ziehen.

Doch

Doch kann der eigentliche Selbstmord dadurch nicht gerechtfertiget, nie zur vernünftigen und pflichtmäßigen Handlung werden; *so* scheinbar auch das Gegentheil gemacht *werden* mag **).

Die Pflicht, alles was zur Vollkommenheit unserer Natur gehöret, zu erhalten, also seinen Körper nicht zu verstümmeln, ist noch mehrern Pflichten subordinirt, und kann also noch mehr eingeschrenket werden.

*) Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam viuendi perdere caussas. IUVENAL. VIII.

**) S. Basedows Prakt. Philosophie für alle Stände, dritt. Hauptst. §. 5. 6. Mendelssohns Phil. Schriften, Th. I. Br. 9. 14. *Dissertatt.* II. de morte voluntaria, *Erlang.* 1765. *Coburg.* 1766.

§. 4.

Pflicht für seine Gesundheit zu sorgen. Von der Mäßigkeit.

Es folget aus der Pflicht der Selbsterhaltung die Pflicht für seine Gesundheit zu sorgen. Aber die Gesundheit ist an sich ein so wichtiges Gut für uns, das Gefühl derselben eine Quelle des Vergnügens, ohne welches so viel

viel anderes Vergnügen für den Menschen unbrauchbar ist, daß die Verbindlichkeit zu dieser Pflicht auch noch unmittelbarer erhellet.

Bestimmtere Pflichten, die hieraus fliessen, lehret der Arzt *). Eine allgemeine Regel, die viele andere Regeln der Diät und Moral in sich enthält, ist die Regel der **Mäßigkeit**, oder des rechten Gebrauches seiner Kräfte und Fähigkeiten.

Die Sorge für unsere Gesundheit befiehlet uns aber Mäßigkeit, erstlich **beym Genusse des sinnlichen Vergnügens.** Vergnügt zu seyn, und insbesondere auch das Vergnügen der äussern Sinnen zu geniessen, verbeut uns keine Pflicht schlechthin; am allerwenigsten die Pflicht der Sorge für die Gesundheit. Sondern wie überhaupt der Genuß des sinnlichen Vergnügens nur dahin einzuschränken ist, **daß wir nicht ein wichtigeres Gut darüber verlieren**; also verbeut die Sorge für die Gesundheit nur Uebermaaß und Ausschweifung, **Schwelgerey.** Denn diese ist wider die Gesundheit des Körpers und die Erhaltung seiner Kräfte; wider die Gesundheit des Verstandes und der höhern Erkenntnißfähigkeiten; wider die Gesundheit des Herzens, indem sie den Menschen kraftlos, träge und weichlich machet, den Muth zu großen Thaten ihm benimmt, das Herz an die Gegenstände der sinnlichen Begierden fesselt, die feinern Empfindungen vertil-

get, die wohlthätigen Neigungen, die das Ganze umfassen sollen, ersticket, und mancherley andere sträfliche Neigungen nicht selten erzeuget **).

Allerdings kann bey einem Menschen Unmäßigkeit und Schwelgerey noch nicht seyn, was es bey dem andern ist. Aber das Uebermaaß fängt auch eher an; als bey dem alsbaldigen und völligen Verluste seiner Kräfte.

Unsere Gesundheit erfordert ferner **Mäßigkeit** bey der Anstrengung unserer Kräfte zur **Arbeit**. Beschäftigung ist auf vielerley Weise Pflicht, und uns gut, und gewiß auch nöthig zur Erhaltung unserer Gesundheit. Aber Unmäßigkeit beym Arbeiten würde den Grund dieser Pflicht aufheben, und die Vortheile, um welcher willen wir arbeiten sollen. Doch leidet diese Pflicht Einschränkung. Es kann in gewissen Umständen erlaubt seyn, **von den ordentlichen Regeln der Mäßigkeit** bey der Anstrengnng seiner Kräfte abzuweichen. Wenn **wirklich** das Vaterland, oder das Wohl sehr vieler, denen wir besonders verpflichtet sind, wenn Treue und Glauben, auf einer Wagschale lägen, und die Gesundheitsregeln auf der andern: so wäre es Schande hieher zu sehen (Allg. pr. Ph. §. 63.). **Wenn** nur durch übermäßiges Arbeiten einer sich selbst oder seine dürftige Familie ehrlich ernähren könnte: so würde dasselbe nicht zur Schuld angerechnet werden

werden können. Aber entbehrliche Vortheile dieses Lebens, Pflichten, die ohne Nachtheil, der dem gleich käme, so mit unmäßigem Arbeiten verknüpfet wäre, aufgeschoben werden können, und Dienstleistungen, die uns ungewiß lassen, ob nicht an unserer Erhaltung der Welt mehr gelegen ist, als an dem was wir mit Verlust unserer Gesundheit jetzt leisten können, vermögen die Pflicht der Mäßigkeit nicht einzuschrenken.

*) Viele gute Regeln der Diät, in einer lehrreichen Kürze, s. in Gellerts moral. Vorles. XI. und XII.

**) S. Basedow. l. c. §. 22.

§. 5.

Pflicht für seine innerlichen Vollkommenheiten zu sorgen.

Der Mensch wird nicht in der größten Vollkommenheit seiner Natur gebohren. Durch Fleiß und Uebung erlangt er erst diejenigen Geschicklichkeiten, die ihm nöthig sind, sein Leben vergnügt und nützlich für sich selbst und für andere zuzubringen. Will er von den Kräften, die seiner Natur verliehen sind, den bestmöglichen Vortheil ziehen, so muß er auf die Ausbildung und Uebung derselben bedacht seyn.

So viele Kräfte und Fähigkeiten sich nun in dem Menschen unterscheiden lassen: so viele bestimmtere Pflichten erwachsen hieraus.

Und überhaupt davon zu reden, ist der Mensch verbunden auf die Vollkommenheit seiner ganzen Natur, aller seiner Kräfte, der Seele und des Leibes, Sorgfalt anzuwenden. Jedoch weil man Gefahr laufen könnte, in keinem Stücke es zu einer zweckmäßigen Vollkommenheit zu bringen, wenn man gleichen Fleiß auf alles verwenden wollte, und weil doch auch diese innern Vollkommenheiten nicht alle von gleichem Werthe sind: so entstehen die bestimmteren Pflichten:

1) Hauptsächlich um diejenigen Vollkommenheiten sich zu bemühen, die einem, als Mensch betrachtet, in allen Fällen, und in Beziehung auf die längste Dauer unserer Existenz, wichtig sind.

2) Diejenigen Geschicklichkeiten sich zu erwerben, die bey der Lebensart, für die man wahrscheinlicher Weise bestimmt ist, die nöthigsten und brauchbarsten seyn werden.

3) Gewisse Geschicklichkeiten, die man auf alle Fälle und an allen Orten brauchen kann.

§. 6.

§. 6.

Pflicht für die Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes zu sorgen. Von der Pflicht der guten Haushaltung.

Wegen des grossen Einflusses derjenigen Dinge ausser uns, die genauer mit uns verknüpfet sind, oder kurz des **äusserlichen Zustandes**, auf den innerlichen Zustand, das Gemüth und die Glückseligkeit, ist es eines jeden Pflicht auf die Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes zu denken, um diejenigen äusserlichen Mittel zu bewerben, die ihn in den Stand setzen, seine innerlichen Vollkommenheiten gehörig zu befördern. Dieß sind hauptsächlich der Besitz der **Tauschgüter, Freunde** und ein **guter Name**. Darnach zu streben ist also Pflicht.

Zeitliche Güter verachten, wenn man sie rechtmäßiger Weise haben kann, sie vernachläßigen und **verschwenden**, wenn man sie besitzet, ist allemal wider die Pflicht, und kann es auf mehr als eine Weise seyn. Nur muß die Sorge für das zeitliche Vermögen immer abgemessen werden nach den höhern Pflichten, die man auf sich hat. Also

1) Muß sie stets der Sorge für die Rechtschaffenheit des Herzens untergeordnet seyn.

2) Auch der Sorge für das Leben.

3) Sie muß auch nach der Vergleichung dessen, was man hat, und dessen, was man zu guten Absichten brauchet, abgemessen werden.

Eine ungeordnete Begierde zu erwerben ist Habsucht, eine ungeordnete Begierde sein Vermögen nicht zu vermindern Kargheit. Geiz begreift beydes zusammen. Da es hiebey gar besonders auf die Collision anderer Pflichten, auf die Absicht und allerley Umstände ankömmt: so ist leicht zu erweisen, daß das nemliche äusserliche Verhalten bey einem Menschen Geiz seyn könne, was bey einem andern vernünftige Sparsamkeit ist; daß bey dem einen Verschwendung und Ueppigkeit mit Recht genennt werden könne, was bey dem andern pflichtmäßiger Aufwand ist.

§. 7.

Von der Pflichtmäßigen Ehrbegierde.

Um die Pflicht, auf seine Ehre zu sehen, gehörig zu beweisen, ist es nöthig, den Begriff von der Ehre genauer zu bestimmen. Denn obgleich insgemein dieß Wort den guten Namen, die gute Meynung, so man von uns, und besonders von unsern moralischen Eigenschaften hat, bedeutet: so versteht man doch biswei-

bisweilen auch die innere Ehrwürdigkeit, und in andern Fällen die Ehrenbezeugungen, Vorzüge und Zeichen der Achtung, wenn man von Ehre spricht.

Die Gründe, die die Pflicht auf Ehre zu sehen, beweisen, geben zu erkennen, daß die Ehre in dieser dreyfachen Bedeutung, unsere Aufmerksamkeit und Sorge verdiene; aber keinesweges in gleichem Grade und durchgängig.

Nemlich wir müssen auf Ehre sehen

1) Weil uns ungemein viel daran gelegen ist, was andere von uns denken. Ein Mensch, von dem man eine üble Meynung hat, besonders in Ansehung seines moralischen Charakters, ist nicht nur dadurch in der Beförderung seiner eigenen Glückseligkeit sehr zurückgesetzet; sondern seine besten Absichten, andern nützlich zu seyn, können ihm deswegen fehl schlagen.

2) Wenn gleich die Ehrbegierde und das Wohlgefallen an Ehre keine ursprünglichen und absoluten Grundbestimmungen der menschlichen Natur sind; so entstehen sie doch so natürlich, und werden leicht so wirksam, daß es einem Menschen sehr schwer werden würde, wo nicht unmöglich, wenn er sich gegen das innere verdrüßliche Gefühl der Schande, und gegen die angenehmen Vorstellungen der Ehre, verhärten wollte.

Diese Gründe nun, geben die Regeln an die Hand, wie man vernünftiger **Weise** nach Ehre streben müsse, und die Kennzeichen, die **Eitelkeit**, die **Ruhmsucht**, den **unedlen** Stolz und überhaupt den **Ehrgeiz**, von der vernünftigen Ehrliebe zu unterscheiden.

Die vernünftige **Ehrliebe**

1) befiehlt, der Ehre, die man verlanget, sich würdig zu machen, den Ruhm, den man begehrt, zu verdienen, das, was man scheinen will, wirklich zu seyn. Sie verachtet den Beyfall und die Lobeserhebungen, die nur erschlichen oder erbettelt sind. Auch ungesuchter Ruhm, wenn er nach den Verdiensten abgemessen zu groß scheinet, ist mehr eine beschwerliche Last als ein Vergnügen für den Vernünftigen.

2) Sie verlangt **wahre Ehre**; befiehlt uns nach dem Ruhme derjenigen Eigenschaften zu streben, die überhaupt, oder bey uns und in unsern Umständen, vorzügliche Achtung verdienen.

3) Ordnet die einzelnen Begierden; daß man **kein Stück der Ehre** über die Maasse, über seinen absoluten und relativen Werth schätze.

4) Will, daß man hauptsächlich um den **Beyfall der Vernünftigen und Rechtschaffenen**

senen sich bemühe. Doch erlaubt sie nicht, daß man jemandes Achtung und Beyfall ohne Noth verschleudere.

5) Ihr ist mehr an dem innern Beyfalle und der stillen Hochachtung gelegen, als an den äusserlichen Ehrenbezeugungen. Doch erlaubet sie nicht schlechterdings gleichgültig dagegen zu seyn.

6) Berühmt zu werden, allgemeine Aufmerksamkeit an sich zu ziehen, ist nur alsdann der Gegenstand der vernünftigen Ehrliebe, wenn ein solcher Ruhm zur Ausführung rechtschaffener und grosser Absichten nöthig ist. Als eine letzte Absicht, oder blos um des Vergnügens willen, so die Leidenschaft darinne findet, begehrt ihn der Vernünftige um so viel weniger, je besser er die vielerley Gefahren kennet, die damit verknüpfet sind.

7) Der Pflicht der vernünftigen Ehrliebe ist es gemäß, anderer Urtheile von uns zu untersuchen; die nachtheiligen, ob wir wohl eine gute Regel daraus ziehen können, uns zu bessern; die vortheilhaften, um nicht durch Schmeicheleyen und unverdientes Lob bethöret zu werden.

Wie wenn die Ehre in Collision kömmt mit andern wichtigern Gütern, mit zeitlichem Vermögen, mit Freundschaft, mit der Ruhe, oder wohl gar mit dem Leben?

Man untersuche hiebey nur vor allen Dingen, was für eine Ehre jedesmal in Collision kömmt? Ob von den Ehrenbezeugungen und äusserlichen Vorzügen, oder von der innern Hochachtung dieser oder jener Menschen, von dem vernünftigen Beyfalle der Rechtschaffenen, oder der innern Rechtschaffenheit selbst etwas verlohren gehen würde? Der Beyfall der Rechtschaffenen und der Beyfall der allermeisten sind so wichtige Güter, daß andere äusserliche Güter ihren Verlust uns wohl nicht leicht ersetzen dürften; und daß es daher auch oftmals Pflicht seyn könnte, um ihrentwillen nach Vorurtheilen sich zu bequemen: wenn nur die Grundpflicht, die Glückseligkeit des Ganzen bestmöglichst zu befördern, nicht darunter leidet.

Auch ist das **Leben** das nicht, was wir schlechterdings begehren sollen, oder von Natur also begehren. Wenn Ehre so viel heisset als innere Ehrwürdigkeit, soviel als Rechtschaffenheit: so ist Ehre höher zu achten als das Leben (§. 3.). Hingegen wenn **Ehre** nur so viel bedeutet als Beyfall bey den Menschen: so kann es unser eigener **Vortheil** nicht erfordern das Leben für die Ehre **hinzugeben**. Denn wenn auch das Leben mit dem Verlust der Ehre erkauft, wirklich keinen Werth mehr hätte: was nutzte denn die Ehre uns, wenn das Leben verlohren wäre? Aber darf man nicht

nicht das Leben für die Ehre wagen? Die geringe Wahrscheinlichkeit, daß dasselbe verlohren gehe, könnte die Wagschaft rechtfertigen, wenn gleich der Verlust der Ehre nicht so wichtig wäre als der Verlust des Lebens? — Ja, wenn die Handlung, wodurch es gewagt wird, sonst nicht unerlaubt ist. Aber nicht, wenn Rechtschaffenheit, das höchste Gut, dabey verlohren gehen könnte.

Das beste ist, der verdrüßlichen Collision, so viel möglich, auszuweichen; welches gar oft geschehen kann, wenn man Rechtschaffenheit, Vorsicht und Klugheit sich führen lässet. — Wehe aber den kleinen Tyrannen, die ohne alle Noth für die Gebräuche der Tollheit streiten, da wo der Sitz der Weisheit seyn soll.

*) Um Nachruhm sich zu bewerben, wird wohl eher für eine Thorheit als für Pflicht gehalten. Aber es giebt allerdings Betrachtungen, die es dem Rechtschaffenen zur Pflicht machen können, um ein gutes Andenken nach seinem Tode sich zu bemühen, und auch um deswillen manches gute zu thun, ihn wohl antreiben mögen.

§. 8.

Pflicht eines wohlanständigen und gefälligen Betragens.

Um Beyfall, Ansehen und Liebe uns zu erwerben, sind, neben grössern Verdiensten und Haupt-

Haupteigenschaften des guten Charakters, auch gute Sitten nöthig, ein anständiges und gefälliges Betragen. Zu manchen Regeln des Wohlstandes verbinden die Pflichten die man gegen sich oder andere sonst zu beobachten hat, unmittelbar. Selbst die Beobachtung des **willkürlichen Wohlstandes** (Allg. pr. Phil. §. 30.) wird aus jenem Grunde Pflicht; doch, wie aus dem Grunde selbst erhellet, so fern er ohne Verletzung höherer Pflichten, ohne Verlust grösserer Vortheile, beobachtet werden kann.

*) Gellerts Moralische Vorlesungen, die Dreyzehnte.

§. 9.

Von der Pflicht zu arbeiten.

Fleiß und Aufmerksamkeit, die gehörige Anwendung seiner Kräfte zu nützlichen Verrichtungen, sind zwar um vielerley Gründe willen, die nicht bey allen Menschen gleich Statt finden, Pflicht. Daß es aber auf gewisse Weise allgemeine Pflichten des Menschen seyn, die ihm auch schon um sein selbst willen obliegen, ist aus einigen Betrachtungen, die in dem vorhergehenden liegen, leicht zu erweisen.

Der

Der Mensch muß um sein selbst willen arbeiten, oder seine Kräfte mit nützlichen Dingen beschäftigen, er sey auch, wer er wolle,

1) Um nicht aufs Böse zu verfallen;

2) Um des Vergnügens willen, so aus der Vollendung nützlicher Geschäfte erwächset. Wahrhaftig ein ganz anderes, schmackhafteres Vergnügen, als dasjenige, so unnützer Zeitvertreib gewähren kann.

3) Um seiner Ehre willen. Denn es ist uns unmöglich, wahre Hochachtung für einen Menschen zu haben, der nur wie eine Pflanze lebt, sich nähret, wächset und stirbt. Das Leben des Menschen besteht in der Anwendung der Kräfte zu den Absichten, wozu sie die Natur bestimmt hat.

Arbeiten heißt, seine Kräfte aufs Nützliche anwenden. Nach der Vergleichung der Kräfte, des Standes, der ganzen Situation, muß daher die **Wahl der Geschäfte** bestimmt werden, damit man nicht auf **unanständige Handthierung**, oder auf verderbliche **Einmischung in fremde Angelegenheiten** verfalle, oder beym **geschäftigen Müßiggange** oder gar **sündlichen Geschäfften**, sich ermüde.

§. 10.

§. 10.

Die Zeit recht zu gebrauchen.

Wenn der Mensch Gutes thun will: so muß er es thun, weil er kann, weil Gelegenheit da ist, weil er noch Lust und Kräfte hat, kurz, wenn es Zeit ist. Siehe da die Pflicht die Zeit recht zu gebrauchen.

Der Mensch hat nur kurze Zeit zu leben, in Vergleichung der vielerley Verrichtungen, wozu Fähigkeiten und Triebe in ihm sind. Von dieser kurzen Zeit des Lebens ist ein grosser Theil wegzurechnen, weil wir da nicht eigentlich leben. Viele Pflichten liegen auf diesem Leben. Und nach aller Wahrscheinlichkeit ist es nur eine mittlere Stufe unserer Bestimmung, ein Vorbereitungsleben, von dessen Beschaffenheit ein künftiges abhängt.

Kann man glauben, daß ein Mensch nur einigermassen den Werth und die Pflichten des Lebens kenne, der öfters über lange Weile klagt; dem nicht genug Mittel erfunden werden können, die Zeit zu vertreiben?

Die Zeit recht zu gebrauchen, heißt jede Stunde dazu anwenden, wozu sie am besten angewendet werden kann; heißt seine Kräfte immer nach der Gelegenheit also gebrauchen,

daß

daß für jetzo und für die künftige Zeit zusammen gerechnet, so viel gutes dadurch bewirket wird, als nur möglich ist. Man wird nach dieser Grundregel den rechten Gebrauch der zarten Kindheit, des Knabenalters, der Jünglingsjahre und der übrigen Stufen des menschlichen Alters bestimmen können.

Underdessen ist es nicht schlechterdings wider die Pflicht zu arbeiten, und seine Zeit recht zu gebrauchen, bisweilen Veränderungen zu suchen, bey welchen man keine weitere Absicht hat, als sich zu ergötzen. Aber wer die Grundregeln, so viel Gutes zu thun als möglich ist, immer das Beste zu wählen, vor Augen hat, wird die Wahl und den Gebrauch der Zeitvertreibe leicht also einzurichten wissen, daß das Nützliche mit den Ergötzenden auch da sich verknüpfe *).

*) Des Herrn D. Millers Abhandlung von dem weisen Gebrauche der Zeit geht bis auf die speciellesten Untersuchungen, und kann allerdings auch als eine philosophische Schrift benutzt werden.

§. 11.

Pflicht, sein Leben nach einem gewissen Plane zu führen. Pflicht, weise zu seyn.

Die Sorge für seine Glückseligkeit schliesset viele Absichten in sich. So viele Begierden zu befriedigen, oder zu bezähmen; so viele Schwierigkeiten zu überwinden oder zu vermeiden; so vielerley Pflichten gegen einander abzumessen; von mehrern Mitteln zu der nemlichen Absicht diejenigen zu wählen, die in aller Betrachtung die besten sind; nach dem Verhältniß einer jedweden zur letzten Absicht alle einander unterordnen, diese Beziehung und den darnach abgewogenen Werth einer jedweden nie aus dem Gesichte verlieren; nicht nur auf das *merken*, was allernächst vor einem liegt, sondern so weit es nöthig ist, auf die Zukunft hinaus sehen. — Alles dieses erfordert, daß der Mensch nicht in den Tag hinein lebe; sondern sein Leben nach einem gewissen Plane führe, einen Hauptzweck sich vorsetze, nach welchem alle seine Handlungen einzurichten, auf welchen alle mittlere Absichten hinzielen. Diesen Plan des Lebens richtig zu entwerfen, nicht nur aber richtig ihn entwerfen, sondern stets ihm folgen, dieß ist **Weisheit**. Sey weise, ist also der Innbegriff aller Pflichten; besonders aber der Pflichten gegen sich selbst.

§. 12.

Unterschiedene Lehren der Weisheit nach den verschiedenen Begriffen von der Bestimmung des Menschen.

Hier kommt es nun gar sehr darauf an, was für eine Meynung von der Bestimmung des Menschen man hat. Denn wäre der Mensch nur für dieses Leben bestimmt, hätte er kein Leben nach dem Tode zu erwarten, dessen Zustand von dem gegenwärtigen abhängt: so wäre es Thorheit um dieses andern, nie kommenden Lebens willen etwas zu thun; Thorheit, mit seinen Wünschen und Absichten über dieses Leben hinaus zu gehen, Thorheit, eine einzige Begierde zurück zu halten um eines irrigen Wahnes willen. Alle Weisheit des Menschen schrenkte sich nur auf die Kunst ein, sich dieses Leben so angenehm zu machen, der angenehmen Stunden und Augenblicke so viele sich zu verschaffen, als nur möglich ist.

Anders sind die Begriffe eines Menschen vom höchsten Gute und der letzten Absicht des Lebens, eine andere Weisheit leitet ihn, wenn nicht seine Begierde ganz an das Irdische gefesselt ist; wenn er dieses Leben als eine Vorbereitung zu einem bessern betrachtet. Suchen seine geistischen Kräfte zu entwickeln, und Nei-

gungen zu stärken, die in die Gesellschaft reinerer Geister sich schicken; seine Brüder immer mit dem Gedanken ansehen, daß man einmal mit ihnen vor dem Richterstuhle des Allerheiligsten stehen werde — Solche Gesinnungen erfüllen die Seele desjenigen, der nicht bloß an dieses Leben glaubt.

*) Was dieser Unterschied für Folgen nach sich ziehen muß, in Ansehung des Verhaltens gegen andere, wird aus dem Folgenden erhellen. S. hiebey Spaldings Bestimmung des Menschen. Dritte Aufl. 1768.

Zweytes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere Menschen.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten gegen den Nächsten, oder gegen alle Menschen insgemein.

§. 13.

Grund- und Hauptgattungen der Pflichten gegen andere Menschen.

Die Verbindlichkeit auf das Beste anderer zu sehen, und sein Verhalten darnach einzurichten, erkennet die Vernunft zunächst, und am kräftigsten aus denjenigen Grundsätzen, die aus den richtigen Begriffen von Gott und seinem Willen folgen (Allg. Pr. Ph. §. 55. 56.). Diesen Willen können wir auch abnehmen aus dem Uebermaasse der uns verliehenen Kräfte, die, mehr oder weniger,

doch immer auf eine gewisse Weise, einen jeden in den Stand setzen, das Wohl seines Nächsten bey allerhand Gelegenheiten zu befördern. Ein natürlicher Antrieb, der auch ohne den Beystand der Vernunft sich wirksam beweiset, liegt, vermöge der Sympathie, in uns. Durch das moralische Vergnügen, welches die getreue Ausübung der Pflichten gegen andere begleitet, kann der Trieb gestärket werden. Und aus solchen Gründen entsprungen, ist die Neigung, anderer Wohl zu befördern, die wahre und reine Quelle von Handlungen, durch welche Pflichten gegen den Nächsten ausgeübt werden (§. 2.).

Die Hauptgattungen dieser Pflichten sind leicht zu bestimmen. Aus eigenem Gefühle, oder aus Betrachtungen der vernünftigen Selbstliebe, kann ein jeder leicht gewahr werden, was der andere nöthig hat, und was er für ihn zu thun habe, wenn er sein Bestes befördern will. Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst. Setze dich in des andern Stelle, empfinde mit ihm, und bezeige dich also gegen ihn, wie du im ähnlichen Fälle vernünftiger Weise wünschen würdest, daß er gegen dich sich bezeigen möchte.

Pflicht ist es also, für das Leben des Nächsten und seine Erhaltung, für seine innerlichen Vollkommenheiten, und für die Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes,

des, für sein Vermögen und für seine Ehre zu sorgen, und das Seinige dazu beyzutragen, daß er in allen Stücken so vollkommen und so glücklich werde, als nur möglich ist.

§. 14.

Anzeige einiger mehr bestimmten Pflichten.

Unzählige Pflichten folgen hieraus, theils **positive** (gebietende), theils **negative** (verbietende). Die letzte gehören zwar meistentheils in das **Recht der Natur**; unterdessen erhalten sie, nach den Gesetzen der Rechtschaffenheit betrachtet, manche Bestimmung, die sie nach dem Begriffe der äusserlichen Gerechtigkeit nicht haben. Das vornehmste davon wird in folgenden Grundsätzen enthalten seyn.

1) Wir sind im Gewissen verbunden, das, was wir entbehren können, unserm Nächsten, der es braucht, **zu überlassen**; und nach seinen Bedürfnissen unsere Habbegierde einzuschrenken.

2) Wir sind verbunden **für den Nächsten zu arbeiten** aus Liebe gegen ihn, und auch für ihn Vermögen und Geschicklichkeiten uns zu erwerben.

3) Es ist Pflicht, **das Vergnügen** unsers Nächsten zu befördern.

4) Wir sind verpflichtet zu einem geziemenden, freundlichen und gefälligen Betragen, zur Nachsicht und Toleranz, wenn des andern Meynungen und Neigungen nicht just die unsrigen sind; und darum uns nicht gefallen.

5) Wir müssen bedacht und behülflich seyn, Unglück von unserm Nächsten abzuwenden? seiner uns annehmen, auch wenn wir darüber in Gefahr kommen oder selbst etwas verlieren sollten.

6) Suche ihn vor Irrthum zu bewahren, der ihm schädlich werden könnte; verhehle ihm nicht die Wahrheit, die ihm zu wissen nöthig ist.

7) Handle redlich mit deinem Nächsten, betrüge ihn nicht durch einen angenommenen Schein der Freundschaft, mißbrauche sein Zutrauen nicht; thue was du ihm zu thun schuldig bist nicht blos, nach den Vorschriften des strengen Rechtes, sondern nach bestem Vermögen, und suche dir diejenigen innern Gesinnungen und Neigungen ins Herz zu pflanzen, vermöge deren du die Pflichten gegen ihn gern und aufrichtig beobachtest.

8) Beweise dich billig in dem Gebrauche deiner Rechte gegen ihn, das heißt, setze dich nach vernünftigen Betrachtungen an seine

Stelle;

Stelle; und laß nicht bloß das strenge Recht, sondern auch die Menschenliebe und das Mitleiden dich bey deinen Forderungen an ihn bestimmen.

9) Suche vor allen Dingen unter deinen Nebenmenschen diejenigen Gesinnungen auszubreiten, die zum glückseligen Leben das meiste beytragen.

§. 15.

Von der rechten Art, die Pflichten gegen andere auszuüben.

Es ist nicht so schwer, die mancherley Pflichten gegen den Nächsten im Allgemeinen zu erkennen; als bey der Ausübung, nach Beschaffenheit der Umstände, und nach Maaßgabe der etwa collidirenden Pflichten, das Verhalten, wie es die Pflicht erfordert, einzurichten.

Einiges wird durch folgende Grundsätze sich genauer bestimmen lassen.

1) Man muß seinem Nächsten auf die Art Gutes thun, daß seine Glückseligkeit im Ganzen wirklich dadurch befördert wird.

2) Einen jeden seiner Nebenmenschen muß man also lieben, und also ihm Gutes thun, daß man zugleich auf andere mit sieht, deren Bestes man gleichfalls zu befördern hat.

 3) Man

3) Man muß also auf Verdienste sehen, um das Gemeinnützige zu befördern.

4) Ein jeder muß hauptsächlich zum Besten seiner Nebenmenschen dasjenige beytragen, was er nach seinen Kräften und Umständen dazu beytragen kann.

5) Auch hat ein jeder hauptsächlich denen Gutes zu thun, denen durch ihn vornemlich kann und soll geholfen werden.

6) Der Mensch hat Pflichten gegen sich selbst. Er soll diese über den Pflichten gegen andere nicht vergessen. Dem Nächsten alles aufopfern, oder dem Nächsten gar nichts aufopfern wollen, wäre beydes wider die Gründe der Pflichten (A. Pr. Ph. §. 56.). Bey gleichem Vortheile oder Nachtheile auf unserer Seite und auf Seiten des Nächsten, geht die Pflicht gegen sich selbst ohne Zweifel der Pflicht gegen den Nächsten vor. Dieß ist der Trieb der Natur, und die Vernunft kann nichts dagegen sagen.

Man wende diese Grundsätze auf die Pflichten der Gefälligkeit, Dienstfertigkeit, der Wohlthätigkeit, der Wahrhaftigkeit *), und andere Pflichten an, die man überhaupt gegen andere Menschen zu beobachten hat: so wird die Wichtigkeit derselben erhellen; zugleich aber auch die Schwierigkeit, im allgemeinen

alles

alles auf das genauste zu bestimmen, und nicht dem Gewissen eines jeden im einzelnen Falle etwas zu überlassen.

*) S. Basedow l. c. §. 30. f. f.

§. 16.

Kennzeichen der wahren Menschenliebe. Hauptzüge zu dem Bilde des Menschenfreundes.

Aus den bisher erörterten Pflichten, welche sich auf das allgemeine Verhältniß der Menschen unter einander gründen, entsteht der Begriff von der **Menschenliebe**. Sie ist der Grund, aus welchem alle einzelne Handlungen entspringen müssen, wenn sie jenen Vorschriften gemäß seyn, und das Verdienst einer vollbrachten Pflicht haben sollen. Sie besteht denn also in dem Verlangen, daß es allen Menschen wohl gehen möge, und dem daraus entstehenden Bestreben, zu eines jeden Wohlergehen das mögliche beyzutragen. Von ihr hat der **Menschenfreund** den Namen. Weil aber dieser edle Name bisweilen Neigungen gegeben wird, die ihn nicht verdienen; so scheinet es nöthig, zu desto besserer Unterscheidung der wahren Menschenliebe, ihre vornehmsten Merkmaale besonders zu erwägen.

Die wahre Menschenliebe, um welcher willen einer verdient Menschenfreund zu heissen,

1) Ist eine das Herz einnehmende und beherrschende Neigung; denn nach solchen Neigungen wird der Gemüthscharacter benennt.

2) Sie beweiset sich **werkthätig.**

3) Sie ist **allgemein.**

4) **Beständig.**

5) **Völlig** oder **vollständig;** nicht nur so weit das Temperament oder ein anderer particulärer Antrieb bestimmt.

6) **Uneigennützig;** denket, wenn sie sich wirksam beweiset, nur auf das Beste anderer, nicht auf den Nutzen oder Schaden, der aus der guten That ihr erwächset.

Es ist nicht schwer, die Hauptzüge zu dem Bilde des Menschenfreundes darnach zu entwerfen, und scheint zur Erläuterung und genauern Bestimmung des Vorhergehenden nicht überflüßig.

Derjenige ist ein Menschenfreund, in welchem die Menschenliebe herrschende Neigung ist. Der Menschenfreund liebt also alle Menschen. Kein Stand, kein Alter, keine Nation, keine Religion begränzet seine gemeine Liebe. Doch liebt er nicht alle Menschen in gleichem Grade und auf gleiche Weise. Verdienste und Be-

Bedürfnisse zieht er allerdings in Betrachtung. Seine Liebe ist hier als Hochachtung und Verehrung sichtbar, dort als Leutseligkeit oder als Huld und Gnade. Wenn er auf Verdienste sieht; so setzet er doch seinen Beyfall nicht so hoch an, daß ihn niemand, oder daß ihn nur wenige erreichen können. Er kennt die Menschen, und schätzet sie nicht bloß von der guten, aber auch nicht bloß von der bösen Seite. Er verlangt sie nicht vollkommener, als sie seyn können; auch sind nicht Stolz und Eigendünkel in ihm, die ihn verhinderten den Verdiensten anderer Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. Er kennet die Quellen des Verderbens. Besserung ist seine Hauptabsicht, nicht Tadel und Bestrafung. Seine Neigung Gutes an den Menschen zu finden, kann ihn eher verführen, sie für besser zu halten als sie sind, als ihnen Fehler anzudichten.

Seine Liebe ist aufrichtig; sein Vorsatz redlich,

So treu, als er sich lebt, der ganzen Welt zu leben.

Er dient, womit er kann, er dient gerne, und folglich findet er sich immer in dem Stande, auf irgend eine Weise seine Liebe zu beweisen, und selten genöthiget, bloß abzuweisen. Am liebsten wendet er sein Vermögen, sein Geld, zum Besten anderer an. Er weiß es nicht besser anzu-

anzuwenden. Und er erkennet die Verbindlichkeit dazu:

Für alle schuf der Herr die Güter
dieser Erden.

Was andere daher auf zweydeutige Ergötzlichkeiten verwenden, das wendet er zu ausserordentlichen Wohlthaten an. Ist etwa ein Kopf,

Dem die Natur mehr Geist, als
Glück verliehn;

so suchet er ihn hervor, und zieht der Welt einen nützlichen Bürger aus dem, der vielleicht sich und andern würde zur Last geworden seyn, ohne diesen Beystand. Soll etwa die Unschuld ein Opfer des reichen und mächtigen Lasters werden, durch die Macht unterdrücket, oder durch den Schimmer der Güter verführet, oder durch die Noth gedrungen: so eilet er, sie zu erretten.

Aber auch in Kleinigkeiten beweiset sich sein liebreiches menschenfreundliches Herz, leuchtet aus seinen Mienen, aus seinem ganzen äusserlichen Betragen, hervor. Er ist gefällig, wo nicht wirklich die Pflicht es verbeut, er lobt, was er loben kann, weit entfernt durch unnöthigen, durch gesuchten Tadel, die Zufriedenheit anderer zu mindern; kurz, in keinem Stücke ist er Stöhrer eines unschuldigen Vergnügens. Bey ihm werden Höflichkeit und gute

Lebens-

Lebensart ehrwürdige Tugend, weil sie die Absicht veredelt, weil sie aus der Quelle der Rechtschaffenheit entspringen.

Uneigennützig ist sein Diensteifer. Nicht um sich dessen rühmen zu können, dienet er dir. Nicht um gesehn und gelobt zu werden, thut er Gutes. Noch weniger suchet er durch seine Wohlthaten dich zu binden,

— Daß du sein Sklave seyst
Und aus Erkenntlichkeit ihm dein Gewissen leyhst,
Und weil er dein gedacht, dich ihm auf ewig schenkest,
Und wie er denkt und glaubt, auch mit ihm glaubst und denkest.

Er ist eben so geneigt zu helfen, wo keine Wiedervergeltung oder Ehre zu erwarten ist, als sonst. Er lässet auch seine Wohlthaten nicht erst durch beschämendes Bitten, oder durch Erduldung harter Vorwürfe theuer erkaufen Gern kömmt er der Bitte zuvor. Erfüllung seiner Pflicht ist die Absicht, bey der er stehen bleibt, und das Vergnügen, die Zahl der Glückseligen vermehrt zu sehen, ist der einzige Lohn, den er hier erwartet. Der Menschenfreund ist besonders bemüht, Tugend, die Quelle der allgemeinen Wohlfarth, zu befördern, und zur Beförderung der Tugend Wahrheit unter den Menschen auszubreiten. Seine Absicht läßt es also nicht

nicht zu, jeden neuen Einfall, den er hat, der Welt sogleich bekannt zu machen. Er weiß, daß Eigenliebe uns leicht für unsere Meynungen einnimmt, und Irrthümer verbirgt. Wenn er glaubt entdecket zu haben, daß andere im Irrthume stecken; so machet ihn eben dieß mißtrauisch gegen seine Urtheile und Einsichten. Wenn er auch überzeugt ist, daß Vorurtheile unter seinen Brüdern herrschen: so waget er es doch nicht, sie anzugreifen, wenn er fürchten muß, daß noch schlimmere an ihre Stelle kommen, oder daß mit dem Unkraut der gute Saamen ausgerissen werden möchte. In Ansehung der Meynungen ist er nachgiebig und tolerant; so weit Tugend, und der stärkste Grund derselben, Gottesfurcht, dabey bestehen können. Tugend lehret er hauptsächlich durch sein Beyspiel. Also machet er sie weder durch mürrische Strafpredigten dem Schwachen fürchterlich, noch durch kalte Ermahnungen verdächtig, noch durch unzeitigen Eifer dem Spötter lächerlich. Das Laster, säße es auf dem Throne, erhält auch nicht eine Beyfall bedeutende Miene von ihm. Kein Tag, an welchem der Eifer des Menschenfreundes sich nicht wirksam bewiese. Für verlohren, für mehr als verlohren, für verschwendet hielte er den Tag, den er mit keiner guten That bezeichnet hätte.

Unter Anstalten für das gemeine Beste stirbt er; und der Wunsch, daß es allen Menschen wohl gehen möge, begleitet ihn ins Grab. So wie ihm in seinem Leben kein Gedanke angenehmer war, als, der Welt auch nach seinem Tode noch nützlich zu seyn *).

> **Es keimt aus seinem Glück bald ganzer Häuser Heyl,**
> **Und ganzer Häuser Wohl wird ganzer Länder Theil **).**

*) Ich habe nie ohne Rührung die Erzählung von dem letzten Willen des Anaxagoras lesen können. S. DIOG. LAERT. in dessen Leben, oder Brucker tom. I. S. 495. not. (*h*).

**) Gellert im Menschenfreunde. Vortrefliche Lehren über die allgemeine Menschenliebe enthalten des K. Antonins moralische Erinnerungen.

Zweyter Abschnitt.

Von denjenigen Pflichten gegen andere die sich auf besondere Verhältnisse gründen.

§. 17.

Grund dieser besondern Pflichten. Von den Pflichten in Ansehung der Freundschaft.

Die Menschenliebe will nicht, daß wir alle Menschen ohne Unterschied auf gleiche Weise lieben sollen. Vielmehr, da die gemeine Wohlfarth gewisse engere Verbindungen der Menschen unter einander erfordert: so macht sie auch dasjenige Verhalten zur Pflicht, ohne welches diese engern Verbindungen nicht würden bestehen können. Hierinne liegt der Grund, zugleich aber auch die Einschrenkung, derjenigen Pflichten der Menschen gegen einander, die sich auf besondere Verhältnisse beziehen.

Unter diesen können die Pflichten der Freundschaft zuerst bemerket werden, weil nach denselben andere sich bestimmen lassen.

Freund-

Freundschaft nehmen wir aber hier in der engern Bedeutung, für dasjenige Verhältniß der wechselsweisen Liebe und Hochachtung, woraus das mehrere Vertrauen, oder die Vertraulichkeit entsteht.

Es ist nicht nur der Trieb solche Freundschaften einzugehen natürlich; sondern es unterstützen ihn auch die Betrachtungen der Rechtschaffenheit. Wir geben unserer Thätigkeit durch die Freundschaft gewissere und stärkere Richtungen; und sie öfnet uns den Weg andern manches Gute zu thun, so wir ausserdem ihnen nicht würden thun können. Es giebt aber in Ansehung der Freundschaft

1) Pflichten gegen sich selbst. Diese laufen alle da hinaus, daß man sich solche Freunde wähle, durch die man seine wahre Vollkommenheiten befördern könne, und daß man sie dieser Absicht gemäß gebrauche. Die **Klugheitslehre** erläutert dieß durch bestimmtere Regeln.

2) Pflichten gegen die Freunde. Diese kommen in dem Grundsatze zusammen, daß man der Freunde wahre Vollkommenheiten zu befördern, sich desto mehr müsse angelegen seyn lassen, jemehr die nähere Verbindung einen in den Stand setzet solches zu thun. Auch haben die negativen Pflichten da doppelte Verbindlichkeit.

3) Gegen das menschliche Geschlecht und die Gesellschaft überhaupt findet sich hierbey die besondere Pflicht, erstlich daß man über seinen Freundschaften das Ganze nicht vergesse, hernach daß man durch sein Verhalten den Namen der Freundschaft nicht verächtlich, Freundschaftsbezeigungen nicht verdächtig mache, vielmehr durch sein Beyspiel andern auch ein Muster eines rechtschaffenen Freundes werde. Es folgt daraus aber auch, daß man nicht unbedachtsam in vertraute Freundschaft sich einlassen müsse.

§. 18.

Von den Pflichten gegen die Wohlthäter.

Unter diejenigen Personen, die wir vorzüglich zu lieben verbunden sind, gehören auch die **Wohlthäter**, oder diejenigen, die unsere Glückseligkeit aus Wohlwollen befördern. Die Liebe die man Wohlthätern als Wohlthätern erweiset, heisset **Dankbarkeit**. Ihr stehen **Unerkenntlichkeit** und **Undankbarkeit** entgegen *).

Dankbarkeit ist Pflicht;

1) Weil sie den Wohlthäter erfreut.

2) Weil das gemeine Beste erfordert, Wohlwollen und Wohlthätigkeit unter den Menschen zu erhalten und zu befördern.

3) Weil die Undankbarkeit ein sehr verderbtes Herz anzeiget. Die Natur treibt uns an, diejenigen zu lieben, die uns Gutes thun. (A. pr. Ph. §. 33.). Undankbar kann der Mensch aus keinen andern als verwerflichen Ursachen werden.

Die Dankbarkeit erfordert, daß wir unsere Erkenntlichkeit, so gut wir können, an den Tag legen, und wo wir eine Gelegenheit dazu finden. Die Pflichten der Selbstliebe sowohl als die Pflichten der allgemeinen Menschenliebe können durch sie eingeschrenkt werden. Aber zu einer ungerechten That dem Wohlthäter behülflich seyn, ist wider die Gründe und das Wesen dieser Pflicht. Eine bereits vollbrachte Uebelthat des Wohlthäters nicht offenbaren, könnte unter mancherley Umständen durch den Grund der Dankbarkeit dennoch gerechtfertiget werden.

Pflichten, für diejenigen, die **Wohlthaten erweisen**, giebt es auch in der Rücksicht, daß durch das Verhalten dabey der andere mehr oder weniger beglücket, zur Dankbarkeit oder zum Undanke gereizet wird.

Es giebt auch besondere Pflichten für diejenigen, die **Wohlthaten suchen**.

*) S. Wolf Sittenl. §. 838.

§. 19.

Vorschriften des Gewissens in Ansehung der Versprechen und Verträge.

Wenn alle Menschen einander immer so lieben, wie es der göttliche Wille von ihnen fordert, und wie es der Menschenliebe zukömmt: so würden sie ihre gemeinschaftliche Glückseligkeit befördern, ohne daß anderweitige Verbindungen dazu nöthig wären. Ein jeder würde dem andern dienen, wann und womit er könnte, mit seinen Gütern, mit seinen Kräften; und würde ein gleiches von ihm nur verlangen dürfen, um es zu erhalten. Aber da nicht alle Menschen so geartet sind, daß man sich bloß auf ihre Menschenliebe verlassen dürfte; so ist auf andere Mittel zu denken, wo es nöthig, auf andere Mittel zu denken, wodurch sie bewogen werden können, dasjenige Gute zu thun, was sie ausserdem nicht thun würden.

Ein solches Mittel sind nun die **Versprechungen**: indem sich einer dem andern zu etwas **verbindlich macht**, entweder auf eine vollkommene Weise, daß er dem andern das Recht giebt, ihn zur Erfüllung seines Versprechens allenfalls zu zwingen; oder nur in so fern, daß er die gute Meynung, die man von ihm hat, waget, wenn er sein Wort nicht hält: Die Versprechen der ersten Art geben **Verträge**. Weil sie eine Quelle vollkommener Pflichten

ten und Rechte sind: so wird die Natur ihrer Verbindlichkeit auch im **Rechte der Natur** ausführlicher untersuchet.

Wenn wir die Verträge hier auch nur von der Seite betrachten, wie sie das Mittel der vollkommenen Verbindlichkeit unter den Menschen sind, und folglich ein nothwendiges Mittel die Wohlfarth des menschlichen Geschlechtes zu erhalten: so erhellet so gleich die **Heiligkeit der Verträge**, und wie weit die Verbindlichkeit seine Verträge zu halten unter den Pflichten oben an stehe. Unterdessen ist sie doch auf der Pflicht, die allgemeine Glückseligkeit zu befördern, gegründet, und zwar durch solche Handlungen zu befördern, zu welchen die Menschen vermittelst der Verträge sich einander verbindlich machen. Wie hieraus die allgemeine Beschaffenheit gültiger Verträge sich bestimmen lässet; also ist überhaupt daraus schon abzunehmen, daß das Gesetz, so die Verträge zu halten befiehlt, nicht das allerhöchste und in keinem Fall einzuschrenkende Gesetz sey. Aber die **Wichtigkeit der Verträge**, und folglich die **Pflicht, das Ansehn derselben zu erhalten**, ist allemal zu bedenken, wo es sonst scheinen möchte, daß man sich von der Verbindlichkeit irgend eines Vertrages wohl losmachen könnte, ohne das Gewissen zu verletzen*).

Nach den Grundsätzen einer völligen Rechtschaffenheit ist es nicht genug, nur diejenigen

Versprechen zu halten, zu deren Erfüllung man gezwungen werden kann. Denn auch ausserdem soll Treue und Glaube unter den Menschen erhalten werden.

Unterdessen ist wiederum klar, daß jene feyerlichen Versicherungen dergleichen die **Eidschwüre**, schon um deswillen eine mehrere Verbindlichkeit haben, weil sie die Mittel seyn sollen, die Menschen zu ihren Pflichten anzutreiben in denjenigen Fällen, wo man sich auf kein anderes Mittel verlassen kann **).

Da die Menschenliebe uns befiehlt den Schaden des andern, wo wir können, zu verhüten; so erlaubet uns auch die **Rechtschaffenheit** weit weniger als das äusserliche Recht, einen andern zu **verleiten** zu Versprechungen, die ihm nachtheilig sind, oder von seinen freywilligen Versprechungen einen ihm schädlichen Gebrauch zu machen ***).

Eben deswegen, weil die Versprechen heilig gehalten werden sollen, muß man nicht **unbedachtsam versprechen.**

*) Male iurata peius seruantur, oder der allgemeinere Satz, der darinne liegt, male promissa etc. könnte leicht unrichtig verstanden werden. Wenn ich zwar nicht hätte versprechen sollen vermöge der Pflichten, die ich auf mir hatte, aber die Verletzung eines solchen Versprechens würde ein größeres Uebel für die Welt seyn, als die Leistung des Versprochenen; so ist

ist es verbindlich — Hiebey kann auch die Frage erörtert werden, ob man nach dem Gewissen ein durch offenbar ungerechte Gewalt erzwungenes Versprechen, wenn es nur nicht etwas schlechthin oder des Versprechens ungeachtet unerlaubtes fordert, zu halten verbunden sey? Nach meinem Bedünken ist man es an und für sich nicht. Aber wenn unter besondern Umständen Folgen, die schlimmer wären, als die Erfüllung des Versprechens mit ihren Folgen, von der Nichterfüllung vernünftiger Weise zu befürchten wären; dann würde man zur Erfüllung verbunden seyn, nach der Grundregel des Rechtverhaltens. Daraus wird leicht erhellen, daß von dem Versprechen, so man einem Strassenräuber gezwungen gethan, auf die Friedensverträge, auch bey der richtigen Voraussetzung einer offenbar ungerechten Gewalt des Siegers, doch nicht würde richtig geschlossen werden.

**) Der Wunsch, daß die Eidschwüre weniger gemein bey uns seyn sollten, gründet sich hierauf; und es ist aus mehr als einem Grunde zu verwundern, daß man die Eidschwüre und die Versicherungen an Eides Statt so oft gebrauchet.

***) Ueber die hiebey einfallende Gewissensfrage von den Gelübden s. Michaelis Mosaisches Recht, Th. III. S. 118. vergl. Pufendorfs I. N. lib. III. c. VI. §. 15.

§. 20.

Von den Pflichten in Ansehung der gesellschaftlichen Verbindungen überhaupt.

Eben die Bewegungsgründe, die überhaupt Verträge veranlassen, bringen auch die Menschen zu den mancherley gesellschaftlichen Verbindungen. In so fern Gesellschaften auf Verträge gegründet sind, gilt von ihnen, was von der Verbindlichkeit der Verträge überhaupt schon erinnert worden ist.

Was aber das Gewissen hierbey besonders vorschreibt, beruht hauptsächlich auf folgenden Punkten:

1) Man soll sich nicht unbedachtsam in allerhand gesellschaftliche Verbindungen einlassen. Denn man soll nicht ohne einen vernünftigen Bewegungsgrund neue Obliegenheiten übernehmen.

2) In keine Gesellschaft soll man sich einlassen, die einen Zweck hat, der wider die ursprünglichen Pflichten ist: also, überhaupt es zu bestimmen, durch welchen mehr Böses als Gutes wahrscheinlicher Weise gestiftet, oder das Gute, so sonst geschehen könnte, mehr gehindert, als befördert wird.

3) Wenn man sich in einer Gesellschaft befindet, deren Zweck vorhergehenden Pflichten nicht

nicht zuwider ist: so muß man, was einem als Mitgliede zukömmt, getreulich erfüllen; an seinem Theile vermeiden, und bey andern zu verhindern suchen, alles was der Beförderung der heilsamen Zwecke entgegen ist; eine gesellschaftliche Denkungsart annehmen und in andern erwecken, das heißt, eine Denkungsart, wobey man das Beste der Gesellschaft, die Folgen die eine jedwede Handlung, wegen der gesellschaftlichen Vereinigung, auf alle hat, die Glieder derselben sind, oder künftig werden, stets vor Augen hat, und seine Privatinteresse darnach einschrenket. Endlich muß man alles Gute, wozu einem solche besondere Verbindungen Gelegenheit verschaffen, zu bewirken beflissen seyn.

4) Wenn man sich unvorsichtig in eine Gesellschaft eingelassen hätte, in die man sich vernünftiger Weise nicht hätte einlassen sollen: so kömmt es darauf an, ob der Schaden, den man durch alsobaldige Trennung anstiften könnte, beträchtlicher, als derjenige, der aus der Verbindung erwächset. Es versteht sich, daß man um einer gesellschaftlichen Verbindung willen niemals verpflichtet ist, etwas zu thun, was wider Pflichten streitet, die gar keine Ausnahme leiden, oder doch wider ein Gesetz, das ober dem allgemeinen Gesetz stehet, welches uns dem gesellschaftlichen Vertragen gemäß zu handeln befiehlt.

§. 21.

Von den Pflichten, in Ansehung der ehelichen Gesellschaft. Was für Ehen nach dem Gewissen recht und gültig seyn können.

Wenn Leben etwas Gutes ist: so ist es auch gut, einem Menschen zum Leben zu verhelfen, gut sein Geschlecht fortzupflanzen; und was dieses verhindert, ist unrecht. Wenn jenes etwas Böses, dieses etwas Gutes, seyn sollte; so müßte es wegen der Collision und unter besondern Umständen seyn. Aus diesem Grundsatze folget **hypothetische Verbindlichkeit zur Ehe**, die Pflicht, neben der Erzeugung, zugleich die **Erziehung** als eine nothwendige Folge davon zu betrachten, und die Sündlichkeit derjenigen Handlungen wodurch die **bestmögliche Ausübung dieser Pflichten** verhindert wird. Ob dieses oder jenes, wider die gewöhnliche Bedeutung des Wortes, eine Ehe heissen könne; darüber ist nicht der Mühe werth lange zu streiten. Der Name bestimmt doch die Moralität der Sache nicht.

Welche **Art von Ehen** aber die besten sind, und also vor dem Gewissen gültig und an sich verbindlich, kann bey dem hypothetischen der hier zu gebrauchenden Grundsätze, und den mehreren leicht collidirenden Zwecken, freylich so leicht auszumachen nicht seyn.

Beson-

Besonders wird darüber gestritten, ob die Polygamie und die Ehe zwischen nahen Anverwandten, nach den Gesetzen der Natur, erlaubt seyen oder nicht?

Daß die Natur dergleichen Ehen instinctmäßig verabscheue, möchte schwer zu behaupten seyn. Aber wenn nur dargethan werden kann, daß die gesunde Vernunft dergleichen Ehen verwerfen muß: so kann noch immer gesagt werden, daß sie wider die Gesetze der Natur streiten. Darüber sind nun aber eben die Meynungen getheilt; und die Gründe sind auf beyden Theilen so beschaffen, daß es bedenklich wird, im Allgemeinen und ohne Einschrenkung einen Ausspruch zu thun.

Was erstlich die Vielweiberey anbelangt: so führet man dagegen an:

1) Daß nur eben so viel Mädchen als Knaben, oder wohl noch weniger, gebohren würden. Es wäre also offenbar wider die Einrichtung der Natur, und gewissermassen ein Eingriff in die natürlichen Rechte des andern, wenn einer sich mehr als eine Frau zugleich nähme.

2) Daß die Einigkeit im Haushalten bey Kindern verschiedener Ehe und bey mehrern Weibern nicht sowohl könne erhalten werden.

3) Daß

3) Daß die eheliche Liebe viel unvollkommener seyn müsse, wenn sie getheilt würde.

4) Daß von den vielen Weibern einige nothwendig unglücklich werden müßten.

5) Daß eine unbillige Ungleichheit unter den zwey Geschlechtern eingeführt würde, wenn den Männern erlaubt wäre, mehrere Weiber zu nehmen, da doch die Vielmännerey nicht gestattet würde.

Die Vertheidiger der Vielweiberey leugnen erstlich diese Gründe, oder ihre Folgen; und führen dann für die Vielweiberey an:

1) Daß die Bevölkerung dadurch mehr befördert würde.

2) Daß dem Ehebruche und andern Unordnungen dadurch könne vorgebeuget werden.

3) Berufen sie sich auf Beyspiele solcher Männer, die da scheinen für Muster gelten zu können.

Mit diesen Gründen machen es die Gegner der Vielweiberey, wie die Vertheidiger derselben mit den Gründen der erstern es machen.

Wenn es auch bedenklich scheinet, einen uneingeschrenkten allgemeinen Ausspruch zu thun: so ist doch wenigstens bey den Gründen derer, die wider die Vielweiberey streiten, das Ueber-

Uebergewicht in so weit, daß man die Monogynie, der Regel nach, für eine vollkommenere und der Natur gemässere Art des Ehestandes halten muß *), obgleich etwa die Regel Ausnahmen litte.

Für die Vielmännerey läßt sich noch weniger sagen. Die Natur empört sich wirklich gegen den Gedanken, daß kein Vater seine Kinder, und kein Kind seinen Vater kennen sollte. Warum sollte dieser Ast der zärtlichsten Liebe aus dem menschlichen Herzen ausgerottet werden **)?

Wider die **Ehen unter nahen Anverwandten** werden zwar auch häufig solche Gründe angeführet, wider die sich leicht Einwendungen machen lassen. Unterdessen bleibt der Geschmack der meisten gesitteten Völker in diesem Punkte doch immer schon etwas bedenkliches. Und wenn gleich durch Vernunftgründe diese Art von Ehen nicht schlechthin verworfen werden könnte, noch vielweniger die Grade der verbotenen Ehen durch allgemeine Naturgesetze so sich bestimmen lassen, wie es etwa durch positive Gesetze geschehen ist: so findet doch die Vernunft leicht Gründe, positive Gesetze darinne zu rechtfertigen. Wenn etwas nicht überhaupt so schädlich ist, daß es nicht in gewissen Fällen erlaubt seyn könnte, aber eine allgemeine Erlaubniß würde verderblich seyn: so kömmt es der Obrigkeit zu, den Fall der Erlaubniß zu bestimmen ***).

Eben

Eben dieses kann auch in Ansehung anderer Ehegesetze gesagt werden, die gleichfalls wenigstens in so fern natürlich heissen können, daß sie dem besten Zwecke gemäß sind. So ist zwar die feyerliche Bekanntmachung nach der Natur nicht schlechthin erforderlich. Aber das Gesetz, welches dieselbe anordnet, ist der Vernunft schon deswegen ehrwürdig, weil dieselbe, sowohl andere, als die Eheleute selbst, von Vergehungen abhalten kann. Und die gesetzmäßige öffentliche Ehe hat vor der heimlichen auch dadurch vieles voraus, daß man die Pfänder seiner Liebe öffentlich küssen darf, und nicht zu allerhand Verstellungen gezwungen ist. Noch mehr lässet sich aus allgemeinen Vernunftgründen wider die Zuläßigkeit einer Ehe einwenden, die nur auf eine von der Willkühr des einen oder auch beyder Theile abhängige Zeit eingegangen wird. Und also ist auch das Concubinat den gemeinnützigen Regeln der Vernunft zuwider ****).

*) S. hierüber besonders PREMONTVAL Monogamie à la Haye 1751 - 52. 3. tom. 12. Süßmilchs göttliche Ordnung, Th. I. S. 486. II. K. XXI. MICHAELIS *Paralipomena contra Polygamiam* in dem *Syntagmat. Commentatt.* part. II. Goett. 1767. 4. Desgleichen ebend. Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis, 4te Auflage, Götting. 1768. MONTESQUIEU Esprit des Loix liv. XVI. ch. 2 - 6. LINGUET Theorie des Loix civiles tom. I. p. 409.

**) S.

**) S. PLATO de Republ. lib. V. MONTESQUIEU l. c. cap. 5. PUFENDORF I. N. lib. VI. cap. I. §. 15. LINGUET. liv. III. chap. 7. 8.

***) S. GROTIUS de I. B. et P. lib. II. c. V. §. 12. sequ. Hutchesons Sittenlehre der Vernunft. S. 757. BUFFON H. N. Th. V. S. 69. nach der Berlin. Uebersetz. 8. Michaelis Mosaisches Recht, Th. II. §. 104. f. f. MONTESQUIEU liv. XXVI. chap. 14. Iselins Geschichte der Menschheit, B. I. S. 171.

****) Wegen der durch Thomasius hierüber erregten Streitigkeiten s. Glafeys Recht der Vernunft, S. 1006. f. f.

§. 22.

Von den Pflichten der Eheleute gegen einander.

Wenn man nicht überhaupt die Lehren der Moralisten für unnütz hält: so wird man es ohne Zweifel billigen, daß sie von dem pflichtmäßigen Verhalten der Verehlichten Unterricht geben. Denn es ist doch gewiß, daß die Glückseligkeit eines grossen Theiles des menschlichen Geschlechtes von diesem Verhalten abhängt. Die Regeln sind nicht schwer zu finden; wenn man sich nur an die allgemeinern Vorschriften von den Pflichten der Freundschaft, und von den gesellschaftlichen Pflichten überhaupt erinnert.

nert. Die vornehmsten sind vielleicht in folgenden Sätzen enthalten.

1) Jeder Theil stelle sich immer lebhaft vor, daß sein Wohl mit dem Wohle seines Ehegatten aufs genaueste vereiniget ist; daß die Zufriedenheit des einen ohne die Zufriedenheit des andern nicht wohl bestehen kann.

2) Man betrachte also die andere Person nicht bloß als ein Mittel seine Glückseligkeit zu befördern, begehre nicht, daß sich ihre Aufführung ganz darnach einschränken, daß sie ihre Wünsche den unsrigen allemal aufopfern soll.

3) Man komme den Gelegenheiten zur Entzweyung und Uneinigkeit zuvor, räume die Ursachen davon aus dem Wege, beurtheile die Vergehungen mit Gelassenheit, mit Erinnerung an seine eigenen Fehler, mit freundschaftlicher Gelindigkeit.

4) Man erwerbe und erhalte sich diejenigen Eigenschaften, die einem die beständige Gewogenheit des andern Theiles verdienen können. Man kann nicht verlangen geliebt zu werden, wenn man nicht liebenswürdige Eigenschaften hat. Aber man wird bey keinen Vollkommenheiten lange liebenswürdig scheinen, wenn man nicht Liebe gegen den andern Theil beweiset, Gefälligkeit, Begierde sein Vergnügen zu befördern.

5) Man veredle die Absichten der Ehe, und gebe ihr diejenige Vollkommenheit, daß die Vereinigung in dem Tode dieses Körpers ihr Ende nicht sieht.

6) Man bedenke auch, daß man der Welt ein Beyspiel schuldig ist. Je mehrere durch die Beyspiele unglücklicher Ehen zur Verabscheuung eines Standes verleitet werden, der die vornehmsten Quellen zeitlicher Glückseligkeit in sich enthält: desto wichtiger ist diese Pflicht einem rechtschaffenen Gemüthe.

Auch die eheliche Freundschaft hat ihre Grenzen. Die Gefälligkeit gegen einen Ehegatten darf nicht so weit gehen, daß man die Pflichten, die man der Welt als Mensch, die man ihr nach seinem Amte schuldig ist, darüber vergißt; obgleich auch diese Pflichten nach der Verbindlichkeit, die man gegen den Ehegatten hat, ausgeübt werden müssen. Auch ist es der Pflicht nicht gemäß, seine eigene Glückseligkeit der Nachsicht gegen seinen Ehegatten gänzlich aufzuopfern. Es können also ohne Zweifel Fälle vorkommen, wo die eheliche Verbindung nicht nur nach dem äusserlichen Rechte, sondern auch nach dem Gewissen, aufhöret. Aber eine Betrachtung, die das A. R. nicht also anbefielt, hat der rechtschaffene Mann in diesem Falle noch immer anzustellen, nemlich ob er auch den Pflichten, die er gegen andere, gegen Kin-

der, gegen die Welt, auf sich hat, nicht zuwider handelte, wenn er thäte, was er in Ansehung seines Ehegatten zu thun völlig berechtiget wäre? Und dergleichen Betrachtungen schrenken das Recht der Ehescheidung nach dem Gewissen und einer vernünftigen Politik ziemlich ein *).

*) S. Millers Abhandl. von den Pflichten der Christen in der Ehe, S. 243. f. f.

§. 23.

Von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder.

Eltern sind besonders verbunden für das Beste ihrer Kinder zu sorgen. Denn sie können dieß hauptsächlich thun, da sie ihnen die Nächsten sind. Sie müssen es thun, damit sie durch ihre Ehen ihren Nebenmenschen nicht beschwerlich werden. Und die Liebe gegen die Kinder ist dermassen in der menschlichen Natur gegründet, daß es mit Recht für unnatürlich und unmenschlich gehalten wird, seine Kinder nicht zu lieben.

Die vernünftige Liebe der Eltern gegen ihre Kinder enthält zwo Hauptpflichten, nemlich

1) Für das Leben der Kinder und ihre Erhaltung zu sorgen, so lange sie es nicht selbst thun können. Diese Pflicht fängt sich, wie leicht

leicht zu erachten, schon an, ehe die Kinder noch zur Welt gebohren sind; und entdecket bey weiterem Nachdenken manches, so einem zärtlichen Gewissen nicht gleichgültig seyn kann *).

2) Ihnen diejenige Bildung geben, und wenn es seyn kann, auch zu solchen äußerlichen Umständen verhelfen, daß sie im Stande sind, selbst ihre Glückseligkeit zu besorgen.

*) Hiezu hat schon OCELLUS LUCANUS gute Regeln gegeben. S. sein Buch von der Natur, K. 4.

§. 24.

Grundregeln der Erziehungskunst.

Obgleich die **Erziehungskunst** bereits zu einer eigenen weitläuftigen Wissenschaft angewachsen ist; und die Grundsätze dazu in der ganzen praktischen Philosophie ausgestreut sind: (A. pr. Ph. II. H. I. A.) so können doch einige der vornehmsten Regeln hier nicht übergangen werden. Folgende mögen es seyn:

1) Die Ausbildung des Menschen erfordert Sorge für den **Körper**, und Sorge für den **Geist**.

2) Man muß dabey **der Natur nachgehen**; nicht ihre Ordnung überspringen wollen;

nicht ein Temperament, ein Genie, tractiren, wie das andere, noch, wegen einseitiger Begriffe von Vollkommenheit, zu andern Zwecken umschaffen wollen, als zu denen, wozu die Natur es bestimmt hat.

3) Fertigkeiten und Gewohnheiten zu erzeugen oder zu hindern muß man frühe anfangen; aber nicht zu viel auf einmal und überhaupt nicht zu viel sich vornehmen.

4) Vornemlich muß man die innerlichen Quellen der Glückseligkeit, und die nöthigsten Eigenschaften in allerley Fällen sich und andern nützlich zu seyn, frühzeitig gründen. Hart erziehen, an das wohlfeile Vergnügen gewöhnen, Liebe zur Ordnung und Sparsamkeit einprägen, das Vermögen der nöthigen Gefälligkeit und Selbstbezwingung erzeugen, sind speciellere Regeln, so aus der allgemeinern leicht begriffen werden können.

5) Der Unterricht in nützlichen Beschäftigungen und nöthigen Kenntnissen muß gleichfalls frühe anfangen; aber anfangs nur Spiel und Zeitvertreib seyn.

6) In allerley Absicht ist es nöthig, so bald es sich thun lässet, Religion ins Herz zu prägen. Aber man bedenke nur hiebey immer den vernünftigen Zweck: so wird man der Sache weder zu viel noch zu wenig thun. Lebhafte Vor-

Vorstellung von einem unsichtbaren allwissenden Vater und Herrn zu erwecken, ist nicht schwer, und ohne Zweifel vernünftig.

7) Wenn man die bösen Beyspiele nicht gänzlich entfernen kann, oder auch nicht schlechterdings darf: so muß man desto mehr darauf bedacht seyn, wie dem schädlichen Einflusse derselben begegnet werden könne. Ein besonderes Beyspiel des Rechtverhaltens selbst seyn, ist eines der nöthigsten Stücke hiebey.

8) Der Erzieher muß sich **Liebe, Zutrauen** und **Ansehen** erwerben. Daraus folget, daß man auf das gegenwärtige Glück der Kinder bedacht seyn müsse; daß mau ihnen durch ihre eigene Erfahrung und durch das Beyspiel anderer Achtung gegen sich beybringen müsse, daß man vorsichtig und selten **befehlen**, aber bey seinen Befehlen gleichmüthige Entschlossenheit beweisen müsse.

9) Besondere Klugheit ist bey den **Strafen** und **Belohnungen** nöthig.

10) **Gelassenheit, Gewalt über seine Affecten vor allen Dingen und überall.**

11) Daß Eltern sich hüten müssen, ihre Gewalt nicht zu mißbrauchen, um ihrer schlimmen Launen, oder eigennützigen Absichten willen, mit den Kindern unbillig umzugehen: kann man

man für eine Regel bey der Erziehung, und auch für eine unmittelbare Pflicht, gar leicht erkennen *).

*) S. Lockes, Rousseaus, Millers, Basedows Schriften von der Erziehung; desgl. das Magazin für die Schulen und die Erziehung überhaupt.

§. 25.

Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern.

Wie Eltern sehr unnatürlich geartet seyn müßten, wenn sie ihre Kinder nicht lieben wollten; so müssen die Kinder, die keine Liebe gegen ihre Eltern beweisen, weder die natürlichen Regungen der Dankbarkeit empfinden, noch die unmittelbaren Regungen der Selbstliebe, die sich so leicht über diejenigen verbreitet, die genau mit uns vereiniget sind.

Die vornehmsten Pflichten der Kinder gegen die Eltern sind:

1) Ehrerbietigkeit und Gehorsam.

2) Liebe der Dankbarkeit.

3) Nachsicht gegen die Fehler der Eltern.

Unmittelbar oder mittelbarer Weise lassen sich aus dem Verhältnisse, in welchem Eltern und Kinder mit einander stehen, diese Pflichten leicht beweisen.

Es hat die Liebe gegen die Eltern freylich auch ihre Grenzen. Und es können Fälle vorkommen, wo die Collision mit andern Pflichten vorsichtige Entscheidung erfordert *). Aber gleichwie die Vorsehung diese Fälle nicht oft wirklich werden lässet: also wird es in den gewöhnlichen Fällen rechtschaffenen Kindern nicht schwer seyn, der Collision auszuweichen.

*) S. z. B. Cic. Off. III. 23.

§. 26.

Pflichten der Herren und Diener.

Die Namen der Herren und Diener sind von sehr allgemeiner Bedeutung, auch alsdenn noch, wenn von den Rechten und Pflichten der Herren und Diener die Rede ist. Die besonderen Verhältnisse bestimmen denn also freylich diese Art der Pflichten genauer. Unterdessen lassen sich einige allgemeine Vorschriften geben, aus welchen viele besondere Regeln sich leicht folgern lassen.

Herren also, die sich gegen ihre Diener pflichtmäßig verhalten wollen,

1) sollen nie vergessen, daß diese ihre Diener, wären sie auch durch die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft, oder durch das Glück,

noch so weit unter sie herabgesetzet, Menschen sind, und ihre Mitbürger im Staate Gottes.

2) Sie sollen daher nicht nur auf das denken, was sie von ihnen fordern können, sondern auch auf das, was sie ihnen, als ihren Nebenmenschen, schuldig sind, kraft der ursprünglichen Pflichten, die durch keine andern aufgehoben, sondern nur genauer bestimmt werden können.

3) Oft sollen sie sich in Gedanken an ihre Stelle setzen, und daraus abnehmen, wie sie sich gegen ihre Diener zu verhalten haben.

Diejenigen, die andern dienen müssen,

1) Sollen ihnen den schuldigen Gehorsam gern und willig erweisen.

2) Treue beweisen; das heißt nicht nur die vorgeschriebene Pflicht mit möglichstem Eifer erfüllen, sondern auch ausserdem auf alle Weise, so viel in ihren Kräften stehet, das Beste ihres Herrn zu befördern suchen; und auch, wenn die Verbindung ein Ende hat, das vorige Verhältniß niemals zum Nachtheil des Ansehns und der Nutzbarkeit solcher Verbindungen mißbrauchen.

3) Um die Pflicht der Unterwürfigkeit desto getreuer und williger auszuüben, soll der Diener in der Einrichtung, die ihn andern unterwürfig

würfig machet, Gottes weise Ordnung verehren; und denken, daß seine wahre Glückseligkeit eben sowohl bestehen kann, daß er Gottes Absichten, das Beste der Welt, eben auch befördern kann, wenn er in dem grossen System der Dinge ein verborgenes Glied ist, als wenn er eine Haupttriebfeder wäre.

§. 27.

Von den Pflichten, die sich auf die Staatsverbindung beziehen. Von der Liebe zum Vaterlande. Von den Pflichten gegen Fremde.

Ein doppelter Grund verbindet uns zu einem besondern Diensteifer für das **Vaterland**, die Pflicht der Dankbarkeit, und die Regel, hauptsächlich denen zu nutzen, denen wir vornemlich nutzen können.

Vaterland aber ist nicht nur dasjenige Land, in welchem ein Mensch gebohren, sondern auch dasjenige, in welchem er nachmals aufgenommen wird, den Schutz und die übrigen Wohlthaten eines ordentlichen Einwohners geniesset. Die Gründe, die für die Liebe zum Vaterlande angeführet werden können, beweisen für beyde. Eben also sind wir nicht nur denenjenigen kindlichen Dank schuldig, von welchen wir das Le-

ben empfangen, sondern auch denenjenigen, denen wir Lebensunterhalt oder die Erziehung zu danken haben. Ja es kann bey der Collision kommen, daß das zweyte Vaterland dem erstern vorgezogen werden muß.

Die vornehmsten Pflichten aber, deren Ausübung die Liebe zum Vaterland erfordert, sind folgende:

1) Eine vorzügliche Aufmerksamkeit auf das Beste unserer Mitbürger. Denn ausserdem wäre die Liebe zum Vaterland ein leerer Name, oder das wenigste nur von dem, was dieser Name bedeutet.

2) Eine besondere Ergebenheit gegen diejenigen, die den bessern Theil der Nation ausmachen; Verdienste haben, oder sich solche zu erwerben beflissen sind.

3) Ehrfurcht für die Gesetze des Staates, für die Religion desselben, und für diejenigen Personen, deren Ansehn einen Einfluß auf das Ansehn der Gesetze und der Religion hat.

4) Die Ehrfurcht gegen die Gesetze des Vaterlandes, und überhaupt die Liebe zum Vaterlande, bringet mit sich, daß man sich diejenigen Einrichtungen und Verfügungen, die einem nur im Zeitlichen nachtheilig sind, lieber gefallen lasse, als daß man solche Mittel dawider

ge-

gebraucht, wodurch man die **allgemeine Wohlfarth**, die Ruhe des Staates, das Ansehn der Gesetze, in Gefahr setzet.

5) Weil der **Ruhm der Nation** einen Einfluß auf das Wohl des Staates haben kann, so ist es auch Pflicht, für den Ruhm des Vaterlandes beeifert zu seyn.

6) Die Erhaltung des Vaterlandes, als die Erhaltung des Lebens und der Wohlfarth so vieler Menschen, ist, wie aus dem vorhergehenden leicht erhellet, dermassen Pflicht, daß sein **Leben** für diese Absicht zu **wagen**, und im Dienste des Vaterlandes es zu verlieren, allerdings rühmlich und einem rechtschaffenen Manne erfreulich seyn kann *).

Die Liebe gegen das Vaterland hebt die **Pflichten gegen Fremde** nicht auf. Sie kann uns vielmehr verbinden, ihnen Gutes zu thun, um unserer Nation bey ihnen einen guten Namen zu machen, und sie zu gleichem Betragen gegen unsere Landsleute anzureizen. Sonst erhellet auch aus dem Zusammenhange der Pflichten, daß es keinesweges pflichtmäßig seyn könne, ungerecht gegen Fremde zu handeln, ihnen zu entziehen, was ihnen gehöret; sondern vielmehr innerlich unsere Pflicht, so viel für sie zu thun, als die nähern Verbindungen uns gestatten.

Was für Pflichten wir vornemlich gegen Fremde zu beobachten haben, erhellet leicht aus der allgemeinen Regel, gegen einen jeden nach dem Verhältnisse, in welchem man mit ihm steht, und auf diejenige Weise, auf welche es ihm nöthig und uns möglich ist, Menschenliebe zu beweisen.

*) Abbt vom Tode fürs Vaterland. Hirschfelds Betrachtung über die heroischen Tugenden, Kiel 1770.

§. 28.

Pflichten der Obrigkeiten und der Unterthanen.

Das Geschäfte der Regierung eines Landes ist so weitläuftig, daß die Anzahl der Pflichten, welche Regenten und Obrigkeiten obliegen, nicht geringe seyn kann. Aber wenige Sätze können hinlänglich seyn, diejenigen, die in einem solchen Stande sich befinden, auf die Erkenntniß ihrer Pflichten zu leiten, und ihnen Bewegungsgründe dazu an die Hand zu geben.

1) Sie sollen die Absicht bedenken, um welcher willen Menschen sich in Staatsverbindungen einlassen, und ihre Kräfte dem Willen eines einzigen oder etlicher weniger überlassen. Man mag von dem möglichen oder wirklichen Ursprunge der Staaten sagen, was man will; so

wird

wird man die gesunde Vernunft doch nie überreden können, daß viele Tausende bloß zur Lust und zum Dienste eines einzigen vorhanden seyn sollten, von ihrer Hände Arbeit ihn den Vortheil ziehen zu lassen, seine Einfälle dadurch auszuführen, und sie mehr und mehr zu unterdrücken. Keine andere Absicht der Staatsverbindung kann vernünftig und rechtmäßig seyn, die Gewalt des Regenten vor Gott und der Vernunft rechtfertigen, als die Absicht, durch Vereinigung der einzelnen Kräfte und Absichten, die vielen, die also vereiniget sind, glücklicher zu machen, als sie ausser der Vereinigung würden seyn können. Aus dieser Absicht sind mancherley bestimmtere Pflichten leicht zu erkennen.

2) Sie sollen bedenken, daß kein Mensch ihr Geschöpfe ist, daß sie, wie alle andere Menschen Geschöpfe Gottes sind; daß eine Zeit kommen wird, wo der Unterschied der Stände aufhören, wo eines jeden Schicksal entschieden werden wird, nicht nach dem Namen, den er hier geführt, sondern nach den Verdiensten, die er sich um die Welt erworben, nach den Vollkommenheiten, zu welchen er seine unsterbliche Seele erhoben hat. Sie sollen bedenken, wie viel Gutes oder Böses sie anstiften können, nur durch ihr Beyspiel. Die Macht, die sie zu Göttern der Erde erhebt, soll sie anreizen, an Güte der Gottheit zu gleichen. Dieß sind mo-

ralische Bewegungsgründe, als Regent und als Obrigkeit, sich rechtschaffen zu verhalten.

Die Hauptpflicht der Unterthanen ist Gehorsam. So weit sich die rechtmäßige Gewalt des Regenten erstrecket, ist dieser Gehorsam Pflicht gegen den Regenten. Pflicht gegen das Vaterland kann er noch in einem weitern Umfange seyn.

Um diesen Gehorsam desto williger zu leisten, und in allem sich pflichtmäßig gegen Regenten und Obrigkeiten aufzuführen; haben Unterthanen hauptsächlich folgende Punkte öfters zu erwägen.

1) Es ist nichts leichtes einen Staat zu regieren. Der rechtschaffenste Regent kann manches übersehen, und wider Willen einem Unrecht thun. Der Tadler würde es vielleicht noch weit schlimmer machen.

2) Beobachtet auch der Unterthan seine leichtern Pflichten genau genug, daß er es auch nur vor seinem Gewissen wagen darf, mit seiner Obrigkeit zu rechten? Beobachtet er die guten Gesetze des Staates, die Pflichten gegen seine Mitbürger, jederzeit so wie es sich gehört? Vergeht er sich nicht auch gegen seine Obrigkeit? Was würde er nicht oft thun, wenn es seiner ungerechten Empfindlichkeit nicht an Gewalt fehlte?

3) Es

3) Es müßte in einem Staate sehr schlimm aussehen, wenn Anarchie nicht noch schlimmer seyn sollte; wenn ein rechtschaffener und kluger Mann nicht zufrieden sollte in demselben leben können. Es ist unbillig und wider die Menschenliebe, nur die Fehler, und nicht auch das Gute, zu bemerken.

4) Man prüfe seine Beschwerden wider das Regiment im Lande, ob sie nicht ungerecht sind, und aus einem politischen Egoismus herrühren. Es ist billig, daß derjenige, so die Vortheile der Staatsverfassung geniesset, auch die Lasten mit trage. Vollkommen ist keine menschliche Einrichtung. Aber klagen die Menschen so oft den Himmel an, wenn sie ihrer Thorheit Schuld nicht erkennen wollen; so ist es nicht zu verwundern, daß sie die Regierung lästern, und Obrigkeiten anklagen, wenn sie durch eigene Fehler Schaden und Verdruß sich zugezogen haben, oder nicht so glücklich sind, als sie gerne seyn möchten.

§. 29.

Von den Pflichten gegen Feinde.

Die Grundsätze des Rechtverhaltens verbinden uns zwar nicht, Feinden und Beleidigern, wie Freunden und Wolthätern, zu begegnen.

gegnen. Die Pflicht der Selbstliebe in Rücksicht aufs gemeine Beste macht uns die Vertheidigung zur Pflicht. Aber die Regel, bey allen Gelegenheiten das allgemeine Beste zu bedenken, und unser Bestes mit dem geringsten Nachtheile anderer zu schaffen (A. pr. Ph. §. 56.) schreibt uns doch mancherley Pflichten in Ansehung derer vor, die feindselig gegen uns handeln oder gesinnt sind.

1) Wir sollen uns hüten, daß wir nicht jemand ohne Ursache für unsern Feind halten, aus Unbilligkeit, Schwermüthigkeit, Leichtgläubigkeit oder argwöhnischem Wesen. Daß uns einer geschadet hat, ist noch kein sicherer Beweis, daß er unser Feind ist.

2) Gleichwie wir durch ein vorsichtiges und gefälliges Betragen allen Feindschaften ausweichen suchen müssen: also sollen wir auch, wenn eine Mißhelligkeit unter uns und einem unserer Nebenmenschen entstanden ist, vor allen Dingen untersuchen, ob wir Gelegenheit dazu gegeben haben, und auf welche Weise das gute Vernehmen am sichersten wieder könne hergestellet werden. Nicht Haß einwurzeln lassen, zur Versöhnung immer bereit seyn, bleibt jedesmal unsere Pflicht.

3) Folglich, wenn wir auch genöthiget sind, unserem Feinde Schaden zuzufügen, sollen wir uns doch in Acht nehmen, daß wir in keinem Stücke zuviel daran thun, ohne Noth ihn nicht noch mehr erbittern, die Aussöhnung nicht erschweren. Wir sollen nicht zulassen, daß unsere Empfindlichkeit Rachsucht erzeuge. Wir sollen Billigkeit beybehalten gegen unsern Widersacher, und ihm Gerechtigkeit wiederfahren lassen, seine guten Eigenschaften nicht verkennen, seine Fehler nicht vergrößern, seinen Handlungen keine schlimmere Absichten beymessen, als er wirklich hat. Wenn wir hoffen können, durch Nachgiebigkeit, Großmuth und liebreiches Betragen ihn zu gewinnen, so haben wir diese Mittel vor allen andern zu erwählen.

4) Aus allem erhellet, daß wir uns zu befleißigen haben, auch bey Beleidigungen ein dergestalt gelassenes und ruhiges Gemüth zu behalten, daß uns der Affect nicht zu übereilten Urtheilen und Handlungen verleite *).

*) Daß die Feinde zu lieben Pflicht sey, lehrt Antonin an mehrern Orten; B. I. §. 15. VII. 15. XI. (7) 8. (16) 21.

§. 30.

Erinnerung wegen einiger besondern Pflichten.

Ehe ich die Lehre von den Pflichten gegen andere beschließe, muß ich einige Arten von

Pflichten, die hieher gezogen werden können, doch wenigstens im allgemeinen so weit anzeigen, daß man ihr Verhältniß auf die allgemeinern Grundsätze und auf die andern Arten der Pflichten daraus ersehen kann.

Man redet bisweilen von Pflichten gegen **verstorbene Personen**. Nach dem Charakter der Pflichten gegen andere, nach welchem das intendirte Beste des andern eine Handlung zur Pflicht gegen denselben macht, lassen sich hier wohl keine Pflichten gegen Verstorbene gedenken. Die Pflicht der **Begräbniß** passet nicht auf diesen Begriff, und beruht auf andern Gründen. Aber wenn Pflicht so viel heißt, als eine Handlung, die der Natur des Gegenstandes, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, gemäß ist: so lässet sich eigentlicher sagen, daß es Pflichten gegen Verstorbene gebe. So wird es Pflicht seyn gegen Wolthäter, auch nach ihrem Tode noch dankbar sich zu beweisen, gutes von ihnen zu sagen, ihre Ehre zu vertheidigen. Aber es erhellet leicht, daß, wenn man wegrechnet, was nur eine Folge von der Illusion der Einbildungskraft ist, das Beste der Lebendigen eigentlich der Bestimmungsgrund von dem pflichtmäßigen und pflichtwidrigem Verhalten in Ansehung der Verstorbenen sey *).

Natio-

Nationen haben viele Pflichten gegen einander, die zwar nicht nach dem äusserlichen Rechte erzwungen werden können, aber deren Verbindlichkeit doch nicht geringe ist, da sie aus denenjenigen Grundsätzen entspringt, denen die innerliche Rechtschaffenheit und das Gewissen folgen muß. Es ließ sich die **Moral der Völker** zu einem eigenen Theile der prakt. Philosophie machen, wie das Völkerrecht. Und es könnte dieses um so viel mehr zu billigen scheinen, je sorgfältiger, vermöge des nun herrschenden Begriffes vom Rechte der Natur, die Liebespflichten vom Völkerrechte ausgeschlossen werden. Unterdessen wenn es auch nicht geschieht, so finden sich doch die Erkenntnißgründe zu diesen Pflichten der Völker gegen einander in den allgemeinen Grundsätzen des Rechtverhaltens, und dann auch in den Pflichten einzelner Personen gegen einander.

Zu den **Pflichten des Wohlstandes**, die theils zu den Pflichten gegen sich selbst, theils zu den Pflichten gegen andere, theils zu beyden, gerechnet werden können, finden sich zwar die allgemeinen Grundsätze in den meisten Compendien der Moral oder der Prakt. Philosophie. Aber ein ausführlicher Unterricht hievon, welcher eigentlich die Sittenlehre heissen könnte, ist, so viel mir bekannt, in die Encyklopädie der Praktischen Philosophie noch nicht aufge-

nommen worden. Es wird niemand zweifeln, daß sich nicht über die Sitten in dieser Bedeutung, über Anstand und Höflichkeit, *philosophiren* lasse. Unterdessen ist doch der wissenschaftliche Unterricht hievon nicht so nothwendig, als bey den Pflichten der Rechtschaffenheit, weil bey dem Wohlstande es nur auf das Aeusserliche ankömmt, und die Regeln also leicht zu abstrahiren sind, wenn man sich nur gute Muster wählet; und dann auch deswegen, weil die Vergehungen wider diese Gattung von Gesetzen so wichtig nicht sind. Da auch das meiste hierbey willkürlich ist: so würde der allgemeine Unterricht doch immer unvollständig bleiben müssen. Ein guter Kopf wird übrigens in der Prakt. Philosophie Grundsätze genug finden, deren Anwendung ihm nützlich seyn kann, *zur bessern* Einsicht in diesen Theil der Lebensregeln.

*) S. GROTIUS lib. II. c. XIX.

Drittes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Gott.

§. 31.

Hauptstücke des pflichtmäßigen Verhaltens gegen Gott.

Wenn wir den Begriff von einer Pflicht gegen Gott zum Grunde legen, daß es ein Verhalten gegen Gott, welches vernünftig und löblich, welches den untadelhaften Trieben der Natur, welches der Natur des höchsten Wesens, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, oder welches hier einerley ist, den vernünftigen Begriffen von Gott und diesem Verhältnisse gemäß ist: so ist es leicht, vielerley Pflichten gegen Gott zu erkennen.

Die vernünftige Lehre von Gott stellt ihn uns als das mächtigste, gütigste und weiseste Wesen vor. Daraus erhellet, daß Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen, Gebet und öffentlicher Gottesdienst allerdings Pflichten der Menschen in Ansehung Gottes sind.

1) Die Ehrfurcht gegen Gott gründet sich auf die vernünftige Vorstellung von seinen

erhabenen Eigenschaften und Vollkommenheiten. Sie beweiset sich durch ehrerbietiges Stillstehen bey dem Gedanken von Gott; durch heiligen Gebrauch seines Namens und der Erkenntniß, die wir von ihm haben; durch einen Wandel, daraus erhellet, daß wir bedenken, wir wandeln im Angesichte des Allgegenwärtigen. Sie ist nicht knechtische Furcht, sondern Furcht der Hochachtung.

2) Die Liebe zu Gott, die Lust an der Vorstellung von ihm und seinen Eigenschaften verknüpft mit dem Bestreben ihm sich gefällig zu machen, gründet sich auf die Vorstellung, daß die größten Vollkommenheiten mit dem thätigsten Wohlwollen in seinem Wesen vereinigt sind, und auf die tägliche Empfindung *seiner* Wohlthaten. Sie ist uneigennützig; *indem* derjenige, der Gott rechtschaffen *liebt*, ohne weitere Absicht ihn liebt, weil er ihn lieben muß um seiner Güte willen; kein Verdienst aus seiner Liebe sich machet, noch vielweniger die Grade desselben abmisset nach dem Werthe der Güter, die er von Gott empfangen zu haben glaubt, oder noch zu erhalten hoffet. Sie beweiset sich durch Gehorsam gegen seine Gebote. Die **Dankbarkeit** insbesondere ist desto mehr unsere Pflicht, je größer die Wohlthaten, die wir von Gott empfangen haben, je unverdienter sie sind, und je reiner und uneigennütziger das Wohlwollen des Höchsten gegen uns ist.

Sie

Sie beweiset sich durch die empfindungsvolle Vorstellung der göttlichen Güte, bey allem Vergnügen, das wir geniessen, bey allem Guten, das uns zu Theile wird; und durch Begierde sein Glück mit seinem Nebenmenschen zu theilen, durch Wohlthätigkeit, weil wir auf keine andere Weise unsere Dankbarkeit gegen Gott werkthätig zu erkennen geben können. Es hat auch die Erfüllung dieser Pflicht eine unmittelbare Belohnung, sie erhöht das Vergnügen, und macht unsere Freude völliger, durch den Gedanken, daß der Allerhöchste der Geber des Guten ist, unserer gedenket, uns liebt.

3) Das Vertrauen auf Gott, welches sich auf die Erkenntniß der göttlichen Fürsehung, Weisheit und Güte gründet, beweiset sich durch Zufriedenheit mit allem dem, was uns ohne unser Verschulden begegnet, und was wir nicht von uns abwenden können; durch demüthiges Stillschweigen, wenn wir seine Wege nicht verstehn, wenn es in der Welt nicht so zugeht, wie wir glauben, daß es gehen sollte; durch aufrichtige Bereitwilligkeit, alle unsere Anschläge, Absichten und Wünsche dem göttlichen Willen zu unterwerfen. Das Vertrauen auf Gott ist nicht rechter Art, wenn es nur im Glücke und in guten Tagen zufrieden machet, so bald aber Noth vorhanden ist, wanket und fällt. Es darf nicht seyn ein verwegenes Vertrauen, welches Wunder erwartet zur Vollendung eines

unbesonnenen Unternehmens. Auch kein sicheres Vertrauen, welches auf den göttlichen Beystand rechnet, wenn doch der Mensch desselben sich unwürdig gemacht hat.

4) Die Pflichtmäßigkeit des Gebetes einzusehen, muß man die mancherley Arten des Gebetes unterscheiden. Die Anbetung, ein aufrichtiges Gefühl, und darauf gegründetes Bekenntniß seiner Niedrigkeit vor Gott, ist eine natürliche Folge der Ehrfurcht, die wir vor Gott haben müssen, und heiliget das Gemüth. Denn wer getraut sich, Gott zu danken, ihm sich zu nahen, wenn seine Seele voll Bosheit oder Unreinigkeit ist, wenn er von der Uebelthat herkömmt, oder eine Uebelthat vor hat? die Bitte, das Gebet um Gewährung des Guten oder Abwendung des Uebels, gründet sich natürlicher Weise auf die Erkenntniß, daß von Gott alles Gute herkomme, alles in seiner Gewalt stehe, ohne seinen Willen nichts geschehen könne; auf die Erkenntniß unserer Unwürdigkeit und Gottes freyer Güte. Sie ist also eine Folge vernünftiger Betrachtungen. Es kömmt aber noch hinzu, daß dadurch die für die Tugend so wichtige Vorstellung unserer Dependenz von Gott erhalten und immer erneuert wird; daß wir eben dadurch zur Dankbarkeit angeleitet werden; daß die Bitte, wie jedwedes Beten, durch die Vorstellung des heiligen Herrn, Schöpfers und Richters, das Herz heiliget und reiniget.

Und

Und um dieses heilsamen Einflusses willen, den das bittende Gebet auf die Rechtschaffenheit hat, glauben wir auch, daß Gott auf dasselbe achte und es erhöre. Die Einwürfe, die dagegen gemacht werden, sind ungegründet, oder treffen nur gewisse Bitten, die nicht rechter Art sind. Die Fürbitte ist vernünftig, löblich und ein Stück des pflichtmäßigen Verhaltens gegen Gott, weil sie eine natürliche Folge der Menschenliebe oder Bruderliebe ist. Denn bricht nicht unser Herz für sich selbst in Wünsche aus, für diejenigen, die wir lieben? Und ist es unrecht, wenn diese Wünsche gegen den Herrn und Regenten der Welt gerichtet werden? Nein, es ist die Wirkung der edelsten Neigung, wenn wir bey der Anbetung des Höchsten an unsere Brüder gedenken, und ihnen Gutes wünschen, ihre Besserung, ihre Zufriedenheit begehren; und die Neigung kann nicht stark, nicht lebhaft seyn, wenn sie nicht diese Wirkung hervorbringt. Es scheinet überflüßig, das **dankende Gebet** noch besonders zu rechtfertigen *).

5) **Oeffentlicher Gottesdienst** ist Pflicht, um Erkenntniß Gottes und Religion auch bey andern zu erwecken und zu erhalten; und um sich öffentlich, zu den Pflichten, die die Menschen einander aus Religionsgründen schuldig sind, zu ermuntern, und gleichsam feyerlich mit einander zu verbinden. Die vernünftige Einrichtung des äusserlichen Gottesdienstes, und

die pflichtmäßige Aufführung eines jedweden, der demselben beywohnet, lassen sich daraus abnehmen.

*) Um die Begriffe der alten Philosophen von der Nothwendigkeit und erforderlichen Beschaffenheit des Gebets kennen zu lernen, kann man unter andern nachsehen den PLATO in Alcibiad. II. des CLEANTHES poetisches Gebet in STEPHANI Poes. philos. pag. 49. oder bey CUDWORTH B. I. ch. IV. p. m. 432. ANTONIN I. 15. VI. 17. IX. 35. EPICTET. apud ARRIAN. I. 6. II. 7. MAXIMUS TYR. dissert. XI.

§. 32.

Von Gottesfurcht, Unglauben, Aberglauben, Schwärmerey und Scheinheiligkeit.

Wenn richtige Erkenntniß von Gott und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, lebhaft und wirksam in einem Menschen ist: so schreibt man ihm mit Recht Religion oder Gottesfurcht zu. Um diese vortrefliche Eigenschaft der menschlichen Seele von andern Gemüthsbeschaffenheiten desto genauer zu unterscheiden, die einigermassen den Schein von ihr annehmen können, und doch sehr davon unterschieden sind, wollen wir einige Merkmaale der wahren Gottesfurcht noch besonders erwägen.

1) Sie

1) Sie gründet sich auf richtige Erkenntniß, betet nicht ein Idol an, unter dem Namen oder an Statt des wahren Gottes; und heget von der Natur des höchsten Wesens, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, keine Begriffe, die den vernünftigen Betrachtungen, die uns zur Erkenntniß Gottes führen, zuwider sind. Vollständig und ausführlich muß die Erkenntniß von Gott nicht nothwendig seyn, eine wahre Gottesfurcht zu gründen. Aber weil unvollständige und unausführliche Begriffe leicht falsche Folgerungen veranlassen können: so ist Vollständigkeit und Deutlichkeit bey der Erkenntniß von Gott allerdings zu suchen.

2) Wahre Gottesfurcht muß sich durch einen **rechtschaffenen Wandel**, besonders aber durch Menschenliebe nach ihrem ganzen Umfange, beweisen. Unfreundliches, mürrisches Wesen, Kaltsinn gegen seine Nebenmenschen, Stolz, Zanksucht, Lust zum Tadel und zu Afterreden, Intoleranz, Verdammungs-Eifer und Verfolgungs-Geist, sind Eigenschaften, die sich zwar oft bey Menschen finden, die den Schein der Gottesfurcht an sich haben, und denen man auch wohl Gottesfurcht nicht schlechthin absprechen kann; aber es sind unstreitige Beweise, daß die Gottesfurcht dieser Leute nicht rechter Art ist, oder ihr

Herz

Herz noch nicht genug durchdrungen und erfüllet hat.

3) Wahre Gottesfurcht wirket allernächst Zufriedenheit mit seinem Schicksale, Gelassenheit bey widrigen Begegnissen, Behutsamkeit und Vorsicht in seinem ganzen Betragen.

Diese Merkmaale sind hinreichend, die vernünftige Religion, die wahre Gottesfurcht, zu erkennen, und vom Aberglauben, von der Schwärmerey, der Scheinheiligkeit und dem Unglauben zu unterscheiden.

Viertes Hauptstück.

Vom pflichtmäßigen Verhalten in Ansehung der leblosen Geschöpfe und unvernünftigen Thiere.

§. 33.

Innerliches Recht der Menschen, die leblosen und unvernünftigen Geschöpfe zu ihrem Nutzen zu gebrauchen.

Ob es gleich nicht gewöhnlich ist, besondere Pflichten gegen die leblosen und unvernünftigen Geschöpfe in der Welt zu unterscheiden, so ist doch ausser Zweifel, daß ein Mensch sich auch in Ansehung derselben pflichtmäßig und pflichtwidrig verhalten könne.

In Ansehung der leblosen Dinge dieser Erde hält es nicht schwer, das Recht sie zu unserem Besten zu gebrauchen, darzuthun. In Ansehung der unvernünftigen Thiere aber können Bedenklichkeiten entstehen, und besonders wegen des Rechtes ihnen das Leben zu nehmen, ausser dem Falle der Vertheidigung *). Mit

schlech-

schlechten Gründen haben verschiedene alte und neue Philosophen dieses Recht beweisen wollen**). Die besten Gründe scheinen *folgende* zu seyn.

1) Das Beyspiel der unvernünftigen Thiere zeigt, daß es den Absichten Gottes und der Einrichtung der Natur wenigstens überhaupt nicht zuwider sey. Und da sich in Ansehung unserer kein Grund zur Ausnahme findet: so schliessen wir, daß der Wille Gottes sich auch auf uns erstrecke.

2) Die unvernünftigen Thiere verliehren weit weniger dadurch, als wir damit gewinnen, daß wir sie zur Speise gebrauchen. Und also ist dieser Gebrauch der Absicht der Schöpfung wahrscheinlicher Weise gemäß ***).

*) Plutarch verdient über die Materie gelesen zu werden, im Anfange der Abh. Ob die Land- oder Wasserthiere klüger? und in einer besondern Abh. in den 2. Reden über diese Frage.

**) Pufendorfs I. N. tom. I. S. 506.

***) S. Betrachtung über die thierische Schöpfung, Th. II. Abth. III. u. IV.

§. 34.

Genauere Bestimmung dieses Rechtes.

Aus den Gründen dieses Rechtes erhellen aber zugleich die Grenzen desselben.

1) Es

1) Es ist nicht erlaubt, mit unvernünftigen Thieren umzugehen, wie es einem einfällt. Nach aller Wahrscheinlichkeit ist auch ihre Glückseligkeit mit unter der Absicht der Schöpfung begriffen. Die Sympathie treibet uns zum Mitleiden und zur Güte gegen sie an. Und wir gewöhnen uns eben deswegen leicht zur Gleichgültigkeit und Grausamkeit gegen die Menschen, wenn wir erst gegen die Thiere, mit Unterdrückung der sympathetischen Gefühle, gleichgültig und grausam geworden sind.

2) Dieses Recht ist in Ansehung Gottes eine Erlaubniß, die er einschrenken kann wie er will; wir sind in Ansehung seiner nie Eigenthümer.

Zwey-

Zweyter Theil.

Philosophische Ascetik, oder Praktischer Unterricht von den natürlichen Mitteln, zur Rechtschaffenheit und Tugend zu gelangen.

Erstes Hauptstück.

Ausführlicher Begriff von der Tugend.

§. 35.

Genauere Bestimmung der Begriffe von Tugend und Rechtschaffenheit.

Tugend ist kein leerer Name. Aber es ist ein Name, der einen Begriff anzeigt, den nicht alle Menschen, die den Namen gebrauchen, auf einerley Weise, und genau bestimmt, sich gedenken. Daher die unterschiedenen Erklärungen der Philosophen, daher die von einander abweichenden Lehrsätze.

Statt,

Statt, sogleich einen völlig bestimmten Begriff von der Tugend zum Grunde zu legen, der vielleicht willkürlich seyn möchte, wollen wir lieber diejenigen Aussprüche von der Tugend, in Ansehung deren alle, oder doch die allermeisten übereinstimmen, vornehmen, um daraus den Begriff zu folgern.

1) Schon nach dem gemeinen noch ganz unentwickelten Begriffe, denkt sich ein jeder unter der Tugend die Quelle rechtschaffener, gemeinnütziger Handlungen, den Trieb zu guten Thaten.

2) Man behauptet einstimmig, daß die Tugend edel und ehrwürdig, die edelste, ehrwürdigste Eigenschaft des menschlichen Herzens sey; daß sie eine innerliche Schönheit habe; ganz schön und liebenswürdig sey. Sie kann also keine unreine Quelle guter und böser Handlungen zugleich seyn.

3) Zur Tugend gehört Wohlgefallen an dem, was recht ist. Mit Wohlgefallen, aus Neigung, thut der Tugendhafte, was recht ist.

4) Nicht jedwede Neigung und Trieb zum Guten, ist schon Tugend; nicht eine vorübergehende und abwechselnde, sondern stäte Neigung, macht den Menschen tugendhaft. Und völlige Tugend ist ein Trieb zu allen Arten rechtschaffener Handlungen.

Dieses zusammen genommen, giebt die vollständige Erklärung der Tugend, daß sie die **herrschende Neigung, zu thun was recht ist; oder die Stärke des Gemüthes der Erkenntniß des Rechtes vor allen andern Bewegungsgründen zu folgen.** Dieser Begriff kann auf vielerley Weise ausgedruckt, es können verschiedene Erklärungssätze aus diesem Grundbegriffe hergeleitet werden. Aber er enthält nichts, was den für richtig erkannten Begriffen anderer Philosophen zuwider wäre *).

Tugend ist also mehr denn Unschuld. Ein Trieb, der sich nur auf Furcht vor Strafe, oder auf eigennützige Absichten gründet, und nur durch solche Vorstellungen gereitzet wird, ist noch nicht Tugend. Ein blinder Trieb, der ohne alle Absicht wirkte, wäre auch nicht, was wir Tugend nennen.

Wie verhalten sich Rechtschaffenheit und Tugend gegen einander? Es ist wohl ausgemacht, daß der rechtschaffene Mann (Vir bonus, homme de probité) Tugend haben müsse, und daß der Tugendhafte ein rechtschaffener Mann sey. Aber es scheint, man betrachte den Menschen nicht völlig aus einerley Gesichtspunkte, wenn man seine Rechtschaffenheit, und wenn man seine Tugend rühmt. Die Tugend nemlich findet sich eigentlich in der Thätigkeit, und wird

wird nach den Handlungen eines Menschen geschätzt. Die Rechtschaffenheit aber zeigt sich schon in den Gesinnungen, und in den Grundsätzen, nach welchen ein Mensch den Werth der Handlungen bestimmt, sie billiget oder nicht billiget.

*) Man vergleiche, nächst den merkwürdigsten Begriffen der Alten, von den Erklärungen neuerer Philosophen, Wolf, Ethik. §. 64. Crusius §. 161. Darjes §. 5. 72. Abbt S. 223. SHAFTESBURY Inquiry concerning virtue B. I. part. II. et III. Abhandl. von den Tugenden und Belohnungen, S. 8. Search Licht der Natur, Th. II. K. 29.

§. 36.

Folgen zur weitern Erörterung.

Aus dem vorhergehenden Grundbegriffe läßet sich erweisen:

1) Daß nur eine Tugend. (Cic. Off. II. 10.) In einer einzigen untheilbaren Bestimmung des Herzens liegt die Tugend. Findet sich diese, so ist Tugend im Herzen; fehlt sie, so ist bey allem äußerlichen Scheine doch nicht Tugend vorhanden. Aber wenn jede Neigung, die aus der Tugend entspringt, wenn jeder rechtschaffene Trieb, jede pflichtmäßige Art zu handeln, Tugend heissen soll: so lassen sich freylich viele Tu-

genden zählen; so wie eine und dieselbe physische Grundkraft die Namen mehrerer Kräfte bekömmt, nach der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, auf welche, und der Umstände, in welchen sie wirkt. (Cic. fin. II. 14.)

2) Aber jede besondere Tugend muß aus der gemeinschaftlichen Quelle, aus der herrschenden Neigung der erkannten Rechtmäßigkeit zu folgen, herrühren; wenn sie wirklich, im moralischen Verstande, den Namen der Tugend verdienen soll.

3) Wenn sie nicht auf diesem Grunde gebaut ist, so ist auch die thätige Neigung zum Wohl des Staates, die politische Tugend nicht ächte Tugend.

4) Die menschliche Tugend leidet Grade, als endliche Stärke und Fertigkeit. Welches ist aber der geringste Grad der Tugend? Wann fängt die Thätigkeit der rechtschaffenen Neigung an, Tugend zu werden? — So bestimmt sind unsere Begriffe nicht, daß wir solche Fragen beantworten könnten.

5) Die menschliche Tugend lässet Schwachheiten zu; daß nicht zu einer Zeit wie zur andern die Kraft Gutes zu thun gleich stark und fertig ist, nicht bey einer Art der Handlungen wie bey der andern. Aber Schwachheit setzet Kraft voraus.

6) Die

6) Die Tugend kann nicht geschätzet werden nach den Handlungen allein, die sie verrichtet; sondern es kömmt auf die innern Gesinnungen dabey an (Allg. pr. Ph. §. 60.).

*) Leidet denn die Rechtschaffenheit Grade, die allgemeine Neigung zu dem, was recht ist, die billigende Neigung, die Gesinnung, ob man das thun dürfe oder nicht, was unrecht ist? Vielleicht wollten die Stoiker bisweilen nur letzteres leugnen, wenn sie keine Grade bey der Tugend annehmen wollten. S. CIC. Paradox. III. 1. Plutarch im Anfange der Abh. Wie jemand sein Wachsthum in der Tugend merken könne.

§. 37.

Begriff vom Laster oder der Lasterhaftigkeit.

Laster oder **Lasterhaftigkeit** besteht in der thätigen Neigung wider die erkannte Rechtmäßigkeit zu handeln; in der Fertigkeit, oder Stärke des Gemüthes, schändlichen Bewegungsgründen zu folgen, rechtschaffenen Bewegungsgründen entgegen zu handeln. Also

1) Lasterhaftigkeit setzt Erkenntniß voraus. Vergehungen aus Unwissenheit beweisen an sich noch keine Lasterhaftigkeit. Unwissenheit kann strafbar seyn, kann eine Folge der Lasterhaftigkeit seyn. Aber es kann auch einer Böses thun,

ohne zu wissen, daß er Böses thut, es für gut oder für gleichgültig halten, der, so bald er zur Erkenntniß kömmt, davon abläßt. So war seine Neigung noch nicht Laster.

2) Ist thätige und herrschende Neigung. Regungen, die man, seiner Grundsätze eingedenk, oder vermittelst des stärkern Gefühls, gleich unterdrückt; Empfindlichkeit, der man nicht nachgiebt; einzelne Handlungen, die nur beweisen, daß man fallen kann, nicht daß man ordentlich schlecht einhergeht, beweisen noch kein lasterhaftes Herz. Aber die Neigung kann auch thätig seyn, ohngeachtet es noch nicht zur äusserlichen That gekommen ist. Und also kann Laster im Herzen seyn, wenn auch noch keine äusserliche That der Verschuldigung vollbracht ist.

3) Thätige und herrschende Neigung in einer Art der Handlungen der erkannten Rechtmäßigkeit zuwider, beweiset Lasterhaftigkeit. Und wenn Tugend und Laster nicht in einem Herzen beysammen seyn können: so ist keine wahre Tugend, wo ein Laster herrschet*). Aber vielleicht können Tugend und Laster stundenweise abwechseln, Tage lang umwechselnd regieren? Man muß sich bey dem Namen der Tugend sehr wenig denken, wenn man einen solchen Wechsel einräumen will**).

4) Aber

4) Aber Grade giebt es allerdings bey der Lasterhaftigkeit, und auch mittlere Charaktere, die man weder lasterhaft noch tugendhaft nennen kann.

*) Wenn der Philosoph es auch hier genauer nimmt, als im gemeinen Leben manchmal geschieht: so verdient er doch darum keinen Tadel.

**) Ob die Tugend verlohren werden könne, ist schon bey den Alten strittig gewesen.

§. 38.

Was neben der Tugend seyn kann und seyn muß.

Die Tugend ist, für sich betrachtet, eine Bestimmung des Herzens. Aber was für Eigenschaften müssen, ausser dieser Bestimmung, da vorhanden seyn, wo wahre Tugend seyn soll? Wie ist der ganze Charakter eines Menschen beschaffen, welcher tugendhaft ist? Erfordert die Tugend gewisse Eigenschaften des Verstandes; oder darf es im Kopfe aussehen wie es will, wenn nur das Herz gut ist? Ist zur Tugend ein gewisses äußerliches Betragen, etwa gar ein gewisser Glücksstand nöthig? Muß der Tugendhafte niedrig, arm und verachtet, muß seine Gestalt traurig und verfallen seyn?

Der richtige Begriff von der Tugend muß die Antworten zu diesen Fragen hergeben; die

ausserdem verführen können, sowohl die wahre Tugend zu verkennen, weil sie gewisse zufällige Bestimmungen nicht hat, als auch um derselben willen Eigenschaften des Gemüthes für Tugend zu halten, denen doch vielleicht das wesentlichste Merkmaal fehlet.

Daß es bey der Tugend keinesweges gleichgültig seyn könne, wie es mit der Erkenntniß eines Menschen steht, läst sich schon aus der Abhängigkeit des Willens vom Verstande abnehmen. Und hier eben unterscheidet sich hauptsächlich die Tugend, als ein **verständiges Wohlwollen**, von dem was man insgemein das gute **Herz** nennet, und als eine weise allgemeine **Rechtsliebe** von der **Schwärmerey**.

Hier läßt sich auch bestimmen, wie **Weisheit** und **Tugend** sich gegen einander verhalten. Es stiesse wider die gemeinen Begriffe an, wenn man sagen wollte, daß Tugend bey der Thorheit, und Weisheit beym Laster seyn könne. Unterdessen sind doch Weisheit und Tugend nicht völlig gleichgültige Namen. Weisheit bezieht sich mehr auf die Erkenntniß, zeigt aber eine Erkenntniß an, die den Willen zum Guten lenket: Tugend ist im Herzen, aber auf eine weise Denkungsart gegründet *).

*) S. MONTESQUIEU liv. XXVIII. ch. 41.

§. 39.

§. 39.

Züge zu dem vollständigen Charakter des weisen Tugendhaften, oder des rechtschaffenen Mannes.

Die Namen des Tugendhaften, des rechtschaffenen Mannes, sind zu wichtig, als daß man es für überflüßig halten könnte, die allgemeinen Begriffe durch einige Züge, die sich dem Individuellen mehr nähern, einleuchtender zu machen.

Nicht aus einer unterscheidenden Kleidung, auch nicht aus einzelnen Handlungen, Worten, Mienen, wird der Tugendhafte, der wahre Weise, erkannt; sondern aus seinem ganzen Betragen. Eine Absicht muß aus allen seinen Handlungen hervorleuchten, die Absicht durch sein Daseyn so viel Gutes zu schaffen, als ihm möglich ist. (*Antonin* XI. 19.)

Er ist nicht bloß guter Bürger, getreuer Ehemann, dienstfertiger Freund. Er ist ein Menschenfreund.

Vorsicht und Behutsamkeit in seinem ganzen Betragen, entfernt ihn eben sowohl von wilder Hitze und dem Eifer, der die Ueberlegung hemmt, als vom flatterhaften Leichtsinne.

Er studiert seine Pflichten, um sie auszuüben.

Er wird nicht ohne Fehler seyn, weil er *ein* Mensch ist; aber er wird nicht gleichgültig seyn bey seinen Fehlern. Er wird nicht, unter dem Namen der Schwachheiten, verderbliche Neigungen in sich herrschen und thätig seyn lassen, sondern mit allem Eifer wider sie streiten. Er wird eilen, seine Fehltritte zu verbessern; sie werden seinen Eifer verdoppeln, sie werden ihn noch aufmerksamer auf sich machen. Demüthig und liebreich gegen andere wird ihn das Bewußtseyn seiner Unvollkommenheit machen, aber hart und strenge gegen sich selbst.

Nach einer guten That, die ihm etwas gekostet hat, wird er nun nicht läßig auf lange Zeit, als hätte er genug gethan. Auch wird er nicht muthlos, wenn etwa seinen guten Absichten einmal der Erfolg nicht entspricht. Er prüfet die Grundsätze, nach denen er handelt; sie sind richtig, er bleibt ihnen getreu. Der Nutze unserer rechtschaffenen That ist oft vor unsern Augen verborgen, denket er. Gott aber wird die Bemühung dessen, der redlich nach seinen Gesetzen handelt, nicht vergebens seyn lassen.

Zweytes Hauptstück.

Von den natürlichen Gründen der Tugend, und den Mitteln ihr Wachsthum zu befördern.

§. 40.

Natürliches Verhältniß der vornehmsten Triebe des Menschen zur Tugend.

Wenn man den Menschen in seinem natürlichen Verhalten, und so fern er sich selbst überlassen ist, beobachtet: so wird es wohl schwerlich jemanden scheinen können, daß je einer die Tugend als eine Naturgabe mit auf die Welt bringe; oder daß unter den Grundtrieben der menschlichen Natur einer sich finde, der unmittelbar und sicher zur Tugend führte.

Jene unleugbaren Grund- und Haupttriebe des menschlichen Herzens, vermöge deren jedweder Mensch sein **Vergnügen** und seinen **Nutzen** zu suchen bestimmt ist, dabey aber auch **sympathetischen Antheil** an dem anscheinenden Wohl und Wehe anderer Menschen nimmt; vermöge deren er das Große und Mächtige

tige ehret oder fürchtet, vermöge deren er bey gewissen Eigenschaften und Verhältnissen liebt, und selbst geliebt und geachtet zu werden begehrt. — Alle diese Triebe sind, vermittelst ihres nächsten Gegenstandes, wodurch sie gereizet werden, noch viel zu wenig zum wahren Guten, zum besten, zum dauerhaft beglückenden, zum gemeinnützigen bestimmt, als daß ihnen so schlechterdings überlassen der Mensch das Ziel der Tugend erreichen, zur Neigung das rechtschaffene allen andern Beweggründen vorzuziehen, unmittelbar erhoben werden könnte. Vielmehr lehrt die Erfahrung von allen diesen Trieben zur Genüge, wie leicht sie zum Bösen verführen können.

Sodann wenn auch unter den natürlichen Trieben einer wäre, um welches willen der Mensch, wo nicht unmittelbar, doch gar bald bey weniger vorbereitenden Erkenntniß, der Tugend den Vorzug geben müßte: so offenbaret sich doch gar leicht, daß die edlen gutartigen Regungen dieses Triebes zu schwach sind, um die widrigen Antriebe bösartiger Neigungen zu überwinden.

Wenn man also auch nicht, nach dem strengen Begriffe von der Tugend darauf sehen wollte, daß dieselbe Erkenntniß der Pflicht, oder der Rechtmäßigkeit voraussetze, und Neigung etwas zu thun, weil man es für recht erkannt

erkannt hat: so würde man demohngeachtet nicht behaupten können, daß durch die blossen Naturtriebe, ohne weitere Voraussetzung der Mensch zur Tugend bestimmt sey.

Eben dieses lässet sich von den besondern Antrieben des Temperaments sagen *).

*) Wenn daher gleich in einer Bedeutung wird gesagt werden können, daß die Tugend dem Menschen natürlich; so wird es doch auch in mehr als einer Bedeutung verneinet werden können.

§. 41.

Die Tugend setzet Begriffe der höhern Erkenntniß und Besserung des Verstandes voraus.

Was erforderlich ist, wenn jene bey ihrer allgemeinen Bestimmung so leicht irre führenden Triebe, herrschende Neigung zum Guten, herrschende Neigung dem, was bey möglichster Erkenntniß das Beste zu seyn scheinet, zu folgen, Tugend werden sollen; ist aus der Zusammenhaltung der Begriffe, und aus der Geschichte des Menschen nun leicht zu erkennen. Erkenntniß dessen, was, meist wider den ersten Anschein, das Beste, was recht ist, deutliche und lebhafte vernünftige Begriffe, Empfindlichkeit gegen die feinern Regungen, und

und Schwächung der sinnlichen Triebe, kurz Besserung des Verstandes ist unläugbar nöthig, wenn es gleich nicht das einzige seyn sollte, was Tugend hervorzubringen erfordert werden kann.

Ohne Zweifel muß also auch jedwede nützliche Beschäftigung des Verstandes, wenn sie gleich allernächst nicht auf moralische Wahrheiten gerichtet ist, jedwede Verfeinerung und Belebung des Gefühles des wahren Schönen, und Erhabenen, an und für sich betrachtet, der Beförderung der Tugend eher zuträglich als nachtheilig zu seyn erachtet werden.

Und wenn dieses alles seine Richtigkeit hat; so kann auch nicht der Stand der **thierischen Blindheit und Wildheit** derjenige Zustand der menschlichen Natur seyn, von welchem am meisten Tugend zu erwarten ist, sondern es muß solches vielmehr das Alter der **völligern sittlichen Ausbildung** seyn. Daß es hiebey manchmal um eine Stufe aufwärts schlimmer aussehen kann, als eine Stufe rückwärts, ist dieser Behauptung nicht entgegen.

*) Die Geschichte des menschlichen Geschlechtes hat einigen geschienen das Gegentheil zu beweisen; daß nemlich die Cultivirung des Verstandes, der Tugend und den Sitten nachtheilig wäre. Allein ihre Gründe beweisen so viel nicht, als sie beweisen sollten. Man sehe unter-

unterdessen ROUSSEAU Disc. sur les sciences, und sur l'Inegalité; und FERGUSON History &c. part. II. 2. S. 133. seq. 140. seq. verglichen mit Iselins Geschichte der Menschheit.

§. 42.

Vorbereitung zur Untersuchung, ob Tugend ohne Religion seyn könne. Probe einer praktischen Tugendlehre ohne Religionsgründe.

Bey genauerer Untersuchung, wie viel von allen diesen natürlichen Gründen der Tugend erwartet werden könne; wird insbesondere die Frage wichtig, ob auch ein Mensch ohne Religion Tugend haben könne, oder genauer es zu bestimmen, ob ohne Glauben an einen Herrn und Richter der Welt, und an ein anderes Leben, ein vernünftiger Mensch hinlängliche Bewegungsgründe vor sich finden würde, sich einer uneingeschrenkten Rechtschaffenheit zu befleißigen?

So viel ist nun hiebey unleugbar, daß auch ohne Rücksicht auf die Religionswahrheiten, die Vernunft einem Menschen nicht erlaubt in den Tag hinein zu leben. Vielmehr finden sich auch da vielerley mächtige Antriebe, Pflichten gegen sich und gegen andere zu beobachten. Es wird in mancher Rücksicht nützlich seyn, diese Antriebe aufzusuchen; und nachfolgende

gende Betrachtungen stehen hauptsächlich zu dem Ende hier.

Wenn wir uns selbst auf eine vernünftige Weise lieben wollen: so dörfen wir nicht jeder Begierde nachgeben. Denn wie bald lehrt uns nicht die Erfahrung, daß unsere Begierden vielmals thöricht sind? Wie oft bereuen und verwünschen wir nicht, was wir vor kurzem heftig begehrten; oder erkennen den unersetzlichen Werth dessen, was wir verachtet und verworfen haben? Die Begierden der Vernunft unterwerfen, nicht nach einseitigen Vorstellungen eine Sache beurtheilen, nicht um jedwedes Vergnügens willen, so mit einer Handlung verknüpfet ist, uns dazu entschliessen, nicht um des damit allernächst verknüpften Mißvergnügens willen uns abhalten lassen, eine Sache von allen Seiten, eine jede That nach allen ihren Folgen betrachten, auf die Zukunft denken; dieß sind Regeln, an die wir uns nothwendig gewöhnen müssen, wenn unser wahres Wohl uns lieb ist, wenn wir dauerhaftes Vergnügen und Glückseligkeit suchen.

2) Wenn es der Mensch vermöge seines natürlichen Gefühls nicht für gleichgültig halten kann, wie er sich gegen andere aufführt, wenn etwas in ihm ist, so ihm Vorwürfe macht, so oft er erkennet, daß er Schuld sey an Unschuldiger Unglück und Verderben, daß er nicht

gegen

gegen sie gehandelt habe, wie er wünschte, daß man gegen ihn im gleichen Falle handeln möchte, nicht so gehandelt habe, wie die Stimme der Natur ihm sagte, daß er handeln sollte: so hat er Ursache vorsichtig zu seyn in seinem Verhalten gegen andere; damit er nicht gegen die Gesetze der Natur handele, damit er nicht innerliche Unruhen, nagende Vorwürfe sich gründe, Vorstellungen welche er zu unterdrücken, vergebene Mühe anwenden würde, wenn sie auf Natur und Wahrheit gegründet sind. Und was für eine Quaal entsteht nicht oft aus der Empfindung der sich selbst verachtenden, verabscheuenden Seele?

3) Wie wohl ist dagegen dem, der sich beeifert, zu thun, was recht ist! der sich der Stärke bewußt ist unordentlichen Begierden zu gebieten, seinen Leidenschaften Einhalt zu thun; der dem sympathetischen Gefühle getreu, das Vergnügen empfindet, welches demjenigen zu Theil wird, der sein Herz erfüllen lässet von dem Eifer anderer Glück zu befördern, der seine Tage mit löblichen Thaten bezeichnet, ein Menschenfreund ist, und Freude um sich her verbreitet! Wie glücklich ist der, der mit sich selbst, mit seinen Thaten, wenn sie vollbracht sind, zufrieden seyn kann, freudig zurücksieht in sein vollbrachtes Leben! *)

4) Wir können nicht gleichgültig seyn gegen die Urtheile anderer, nicht ruhig bey ihrem Tadel. Wenn sie uns auch nichts schaden könnten: so können wir doch nicht zufrieden damit seyn, daß sie uns verachten; und nicht zufrieden, wenn sie die Knie vor uns beugen, und wir selbst uns sagen müssen, daß sie innerlich uns verachten; wenn sie Beyfall uns zuwinken und laut zurufen, und wir selbst uns sagen, daß sie sich verstellen. In uns ist ein Richter, welcher, nach den nothwendigen Gesetzen des Beyfalls, der Hochachtung und der wahren Ehre, (A. Pr. Ph. §. 32.) uns beurtheilet. Sagt uns dieser Richter, daß wir Hochachtung und Ehre und Beyfall nicht verdient haben: so befriediget uns nicht der Beyfall der ganzen Welt ausser uns. Die Einbildungskraft, gestärkt durch das Urtheil der Vernunft, stellt eine andere Welt in uns auf, wo Verachtung mit allen ihren verdrüßlichen Folgen aller Orten uns begegnet. Hingegen ist auch mehr, als aller Tadel derer die ausser uns sind, der Beyfall dieses innern Richters, auf die ewigen Gesetze der Wahrheit gegründet. Aber Beyfall verdienet nur was rechtschaffen ist. Was gesetzwidrig, was ungerecht ist, ist schändlich. Das Gemeinnützige vom Wohlwollen veranstaltet, müssen die Menschen hochachten. Nur der Tugend ist befriedigender Beyfall gewiß; die Vernunft giebt ihr denselben. Je vernünftiger die

Welt

Welt werden wird; destomehr wird ein jeder seine Ehre in der Tugend suchen müssen.

5) Auch die Neigung zur **Schönheit**, **Uebereinstimmung** und **Regelmäßigkeit**, die Neigung zum **Grossen** und **Erhabenen** kann dem Menschen Bewegungsgründe zur Tugend geben. Denn die Tugend ist doch wirklich schön, regelmäßig, sich immer gleich, und voller Harmonie. — Und wer muß nicht den Geist für groß und erhaben erkennen, der die Welt und die Ewigkeit umfasset, und sich selbst bezwinget? — Aber wenn der Lasterhafte so leicht von einem Bedürfnisse, von einer Vorstellung gefesselt, Welt, Zukunft, Vaterland, Freunde, sich selbst, seine Absichten und Entschlüsse vergißt; wenn er so oft thut, was er bald darauf verabscheuet, nicht thut, was er zu thun für vernünftig erkennt; wenn immer seine Gedanken einander anklagen, immer seine Begierden miteinander im Streite liegen, seine Anschläge wider den Zweck laufen, den er ausführen will: ist nicht sein Verhalten klein, niedrig, widersprechend und regellos?

*) S. vom Epikur CICERO fin. II. 30. vergl. I. 17, 18.

---

§. 43.

Genauere Bestimmung des wahren Verhältnisses der Religion zur Tugend.

So richtig diese Sätze sind, und so kräftig die Beweggründe, die darinne liegen, zur Erweckung weiser und rechtschaffener Entschliessungen werden können; so gewiß es auch ist, daß die wahren Bedürfnisse der Natur mit wenigem zu befriedigen, das bessere Vergnügen das wohlfeilste ist, und daß also die Glückseligkeit dieses Lebens, auch ohne weitere Rücksicht, bey beständiger vernünftiger Ueberlegung, mit einem menschenfreundlichen und gerechten Betragen nicht leicht in Widerspruche wird seyn können; so gewiß es ist, daß schon in Rücksicht auf dieses Leben der Tugendhafte, überhaupt betrachtet, rathsamer und weiser handelt, als derjenige, so lasterhaften Leidenschaften sich überlässet: so würde es dennoch weit gefehlt seyn, wenn man sich einbildete, daß Religion bey der Tugend etwas gleichgültiges, daß diese ohne Religion eben so gut, auf alle Fälle, gesichert werden könnte, als sie es mittelst derselben seyn kann; daß jene Vorstellungen bey vielen Menschen die gute Wirkung hervorbringen würden, die sie, unter gewisser Voraussetzung, bey einem und dem andern ohne Widerspruch hervorbringen können, und daß also nicht die meisten Menschen viel schlimmer, viel gefährlicher seyn würden,

den, wenn die Vorstellungen von Gott und dem andern Leben alle Wirkung auf ihre Gemüther verlohren hätten.

Denn ausserdem, daß nicht geleugnet werden kann, daß nicht wenigstens in gewissen Fällen das Interesse dieses Lebens durch die Pflichten der Gerechtigkeit und Menschenliebe wirklich eingeschrenket wird: so giebt es deren noch weit mehrere, wo denen, die einmal unordentliche Triebe in sich haben stark werden lassen, es so scheinen muß. Und überhaupt werden die Vorstellungen entfernter Vortheile oder übler Folgen, die ohne Religion noch statt finden, gar bald überwältiget, wenn der Mensch erst so weit gekommen ist, daß er keinen allmächtigen Richter fürchtet, sondern in seinem Belieben sein höchstes Gesetz erkennet.

So wenig also auch ein Mensch der keinen Gott glaubte, darum just im hohen Grade lasterhaft seyn müßte; so wenig es schlechterdings geleugnet werden dürfte, daß, bey einer gewissen natürlichen Gemüthsart, und einem gewissen Zusammenflusse äusserlicher Umstände, es geschehen könnte, daß ein Mensch Geschmack an der Tugend fände, den Gesetzen nachzukommen, Gutes zu thun, sich zur herrschenden Neigung zu machen suchte: so unleugbar ist es, daß ein uneingeschrenktes gemeinnütziges System des Rechtverhaltens, ohne Religionsgründe voraus-

zusetzen, sich nicht richtig erweisen, und noch viel weniger die Befolgung desselben, ohne deren Einfluß, bey vielen sich erwarten lässet.

Hingegen zeiget sich bey weiterem Nachdenken, daß die Religion nicht nur dasjenige Mittel ist, welches auf alle Gemüther auf eine eigene und vorzüglich mächtige Weise wirket, vom Bösen sie zurückzuhalten, sondern daß sie auch alle jene Beweggründe der Tugend sich zu befleissigen, verstärkt, erweitert, erhebt, und neue ihnen beygesellet.

Aber freylich kömmt es auch darauf an, wie die Religion beschaffen ist, die man aufstellet. Und es ist unleugbar, daß es Religionsmeynungen geben könne, die der moralischen Besserung, der Gerechtigkeit und Menschenliebe sehr nachtheilig sind *).

*) Von neuern Schriftstellern, welche die von der Religion trennbaren Beweggründe zur Tugend in ihrer größten Stärke dargestellet haben, zeichnet sich vornemlich Search aus, im Lichte der Natur, Th II. in den letzten Kapiteln. Es gehören auch hieher SHAFTESBURY in dem Inquiry concerning virtue, und HUME in dem Inqu. conc. the principles of morals Sect. IX. part. II. Wichtige Bemerkungen von der andern Seite findet man bey MONTESQUIEU E. de L. liv. XXIV. 2. 8. 14. in der Morale d'Epicure par l'A. BATTEUX Par. 1758. artic. VI. in Basedows Methodenbuche, Th. I. Abschn. X. in dem Magazin für Schulen, B. III. St. 4. Art. 1.

§. 44.

§. 44.

Praktische Vorstellung der Mittel das Wachsthum der Tugend zu befördern.

Der Vorsatz, rechtschaffen zu seyn, ist noch nicht Tugend, wenn es gleich ernstlicher Vorsatz ist. Gar oft stirbt diese Frucht des guten Gedankens, ehe sie zur Reife kömmt.

Wenn die Begierde, rechtschaffen zu seyn, Tugend werden, wenn das Wachsthum der Tugend befördert werden soll: was ist zu thun? Es müssen die Gründe derselben, die erweckenden Vorstellungen, die zur Richtschnur angenommenen vernünftigen Grundsätze, in immer reger und lebhafter Vorstellung erhalten werden; es müssen die moralischen Gefühle immer mehr verfeinert und gestärket werden; es muß das Vermögen rechtschaffenen Bewegungen zu folgen zur thätigen Neigung, zur Fertigkeit, zum Triebe werden.

Betrachte daher oft die Werke Gottes, die dir seine Weisheit und Güte, die Zeugnisse, die dir seinen Willen vorhalten. Gieb fleißig bey dir selbst und bey andern auf die Folgen der Handlungen Acht. Betrachte das Laster oft in seiner Abscheulichkeit, die Tugend in ihrer Schönheit. Du hast das innere Wohlgefallen, die selige Selbstzufriedenheit, die die Tugend

verschaffet, bereits empfunden. So erwecke dich durch das Andenken dieses heiligen Vergnügens zum neuen Eifer. Ueberdenke deine rechtschaffenen Grundsätze, und erneuere die Ueberzeugung durch öftere Wiederholung ihrer Beweisgründe. Die guten Gedanken in dir rege zu erhalten, unterlaß nicht den Umgang mit rechtschaffenen Leuten zu suchen, und solche Schriften zu lesen, die zur Tugend aufmuntern und gegen das Laster Abscheu erwecken.

Die guten Gefühle zu erhalten und vollkommener zu machen, muß man aufmerksam auf die geheimen Regungen seyn, vor Leichtsinn und Leichtfertigkeit sich hüten; sich hüten, sie jemals zu unterdrücken; nie wider das Gefühl der Sympathie, oder wider die dunkeln Vorstellungen des Gewissens etwas thun; durch öftere Betrachtung der Pflicht und der Bewegungsgründe zur Rechtschaffenheit, die Empfindlichkeit gegen diese Regungen verstärken.

Das nöthigste aber ist, sich in guten Werken und in der Bezwingung böser Begierden zu üben. Ohne dieses wäre die Stärkung und Besserung des moralischen Gefühles nicht möglich; und die Speculation über die Grundsätze des Rechtverhaltens würde zu nichts helfen, sondern den Menschen, der wider die Erkennt-

niß handelt, nur desto verwerflicher machen und im Bösen verhärten.

Also sey willig zum Guten. Bedenke, daß eine jede rechtschaffene That deine tugendhafte Neigung stärket, und daß also eine jede versäumte Gelegenheit Gutes zu thun, auch deswegen ein grosser Verlust für dich ist. Die Schwierigkeit, das Unangenehme, so mit einer rechtschaffenen Handlung verknüpfet ist, muß dich nicht abschrecken. Je schwerer die Ausübung ist, je mehr Ueberwindung sie dich kostet, desto mehr hast du gewonnen, desto mehr nimmt auf einmal deine Tugend zu, wenn du sie vollbringst.

*) Gellerts moralische Vorlesungen, zweyte Abtheilung.

Drittes Hauptstück.

Von den Hindernissen der Tugend, und den Mitteln dagegen.

§. 45.

Innerliche Gründe der lasterhaften Neigungen. Ob der Mensch von Natur böse.

Es würden ohne Zweifel die Gründe fehlen, wenn man behaupten wollte, daß je ein Mensch gewesen, in welchem nicht wenigstens unordentliche aufs Böse abzielende Begierden sich eingefunden. Der Tugendhafte hat entgegengesetzte Regungen in sich bezwingen müssen, ehe der Trieb zur Rechtschaffenheit herrschend in ihm geworden ist. Und diese Tugend ist nicht eine gemeine Eigenschaft aller, oder der meisten Menschen. Aus was für Gründen kömmt dieses? Was macht den Menschen böse? Ist er es von Natur; oder wird er es erst durch die verderbliche Wirkung äusserlicher Ursachen?

Freylich finden sich auch ausser dem Menschen schon Ursachen, oder wenigstens Anlässe seines mora-

moralischen Verderbens. Aber diese äusserlichen Ursachen würden nicht also auf ihn wirken können, wenn er innerlich anders beschaffen wäre. Und wenn wir den Menschen nehmen, so wie wir ihn vor uns finden; so entdecken sich bald diese innerlichen Ursachen böser Begierden und Neigungen. Die Macht der sinnlichen Vorstellungen, die stärkere Empfindung seines eigenen gegenwärtigen Zustandes, vor den Vorstellungen des künftigen Schadens oder Vortheils, vor dem sympathetischen Gefühle des Zustandes anderer: dieses sind vermöge der Erfahrung natürliche Eigenschaften aller Menschen, und in ihnen liegt die Quelle verwerflicher Begierden. Daher kömmt es, daß der Mensch bald ohne Ueberlegung Böses thut, oder wider die Regung des Gewissens, wider die Vorstellung der Vernunft, hingerissen wird; bald mit Vorbedacht sich dazu entschliesset, weil er also seinem grössern Vortheile nachzugehen sich überredet hat, da er die bessern Gründe nicht erwäget, oder für nichtig hält.

Man wird hieraus bald begreifen, wie sich darüber streiten lasse, ob der Grund der moralischen Unvollkommenheiten unserer Natur, in dem Körper, oder in der Seele, in dem Verstande oder in dem **Willen** liege; und daß man ihn in einem wie in dem andern setzen könne; wenn man diese Theile des menschlichen

Wesens nimmt, wie wir sie aus der Erfahrung kennen.

Aber einen besondern Grundtrieb zum Bösen im Willen, oder einen Grundtrieb zum Irrthum im Verstande anzunehmen, wird man keine hinlängliche Ursache haben. Vielmehr offenbart sich, daß bey allen bösen Begierden jene nicht ganz verwerflichen, vielmehr auch die guten Handlungen bewirkenden, Triebe der Selbstliebe und der Sympathie zum Grunde liegen. Nur sind diese Triebe so beschaffen, daß sie durch betrügerische Vorstellungen gar leicht mehr gereitzet werden können, als durch vernünftige Beweggründe. Eben so ist es gewiß, daß der Verstand dem Scheine der Wahrheit nachgeht, und daß darauf allemal unser Urtheil sich gründet. Aber daß neben der Unwissenheit oder Unvollständigkeit der Erkenntniß, die Neigung, das Interesse der Leidenschaft, sich dabey wirksam erweisen, wenn der Verstand dem betrügerischen Scheine nachgeht, ist ausgemacht (Log. §. 74. ff.).

Gleichwie man nun nicht behaupten kann, daß diese Beschaffenheit unseres Denkens und Wollens nicht angebohren wäre, sondern von äusserlichen Ursachen erst veranlasset würde; und da ferner darinne böse Begierden also gegründet sind, daß sie bey jedweden äusserlichen Umständen in der Welt daraus entstehen müssen; so

so führet uns also das Nachdenken sowohl, als die Erfahrung unmittelbar darauf, daß wir bekennen müssen, das moralische Uebel sey **dem Menschen angebohren**, und **der Mensch sey von Natur böse**, er bringe Dispositionen zu allerhand bösen Begierden und Handlungen mit in dieses Leben; ob man gleich nicht sagen muß, daß er **lasterhaft gebohren werde** *).

*) Diese Bemerkungen habe ich genauer erörtert im Neuen Emil, 2te Aufl. S. 117 - 125.

§. 46.

Aeusserliche Ursachen des moralischen Verderbens.

Unterdessen ist aus der vorhergehenden Betrachtung über den natürlichen Zustand des Menschen, und das Verhältniß desselben zur Tugend, leicht einzusehen, daß viel daran gelegen sey, unter was für Umständen die Ausbildung des Menschen angefangen und vollendet wird, und wie überhaupt die Dinge und Personen beschaffen sind, die ihn umgeben. Denn nach der Beschaffenheit dieser äusserlichen Ursachen können aus jenen unbestimmten Grundtrieben gute und böse Neigungen erzeuget werden.

Unter den äusserlichen Ursachen des moralischen Verderbens sind die Menschen einander selbst die schädlichsten.

Nach einer weisen Einrichtung des Schöpfers, und zu den heilsamsten Absichten, entsteht frühzeitig im Menschen der Nachahmungstrieb. Und er ist aufmerksam auf andere Urtheile, von ihm selbst und von andern Dingen. Er nimmt Begriffe und Grundsätze von ihnen an, wird durch ihre Beyspiele gereizet, strebt nach ihrem Beyfall, fürchtet sich vor ihrem Tadel, und bildet sich vorsetzlich nach ihnen. Unvorsetzlich empfängt er auch fremde Gesinnungen mit den Empfindungen, vermittelst der Sympathie.

Wenn er hierbey nicht immer sich und sein Verhalten aufmerksam prüfet, nach den Grundsätzen einer richtigen Vernunft; was ist leichter, als daß unter so vielen Bösen ein ungebildeter Mensch zu lasterhaften Neigungen verführet werde?

Insbesondere sind die Beyspiele und Lehren derjenigen verführerisch zum Verderben, deren Glück, Ansehen, gefällige Manieren und Geschicklichkeiten, Vollkommenheiten, die wohl ohne Tugend ein Mensch besitzen kann, leicht Begierde erwecken können, zu seyn, was sie sind, und folglich ihnen ähnlich zu werden.

Denn

Denn diese unbestimmte Begierde lässet es nicht dabey bewenden, nur das von ihnen anzunehmen, was wirklich gut ist, sondern alles, was sie thun und denken, scheinet gut und richtig. Ein vorzügliches Wohlgefallen an einzelnen Beschaffenheiten oder Theilen verbreitet sich leicht über das Ganze.

So nimmt der Mensch oft von andern irrige Meynungen an; und höret um derselben willen auf, sich der Tugend zu befleißigen, wird gegen das Laster gleichgültig. Er hat sie nicht geprüfet, nie gehörig geprüft; aber diejenigen, von denen er sie hörte, stehen in Ansehen, oder haben sich seine Liebe und sein Zutrauen erworben. So thut der Mensch oft etwas, bloß weil andere es thun, deren Stand, Name, oder Amt etwas anziehendes für ihn haben. Und er thut nicht, was die Vernunft bey ruhigem Nachdenken ihm vorschreibt; weil kein Beyspiel ihn dazu aufmuntert, vielmehr diejenigen, auf die er merket, das Gegentheil thun.

Lasset uns nun die Mittel aufsuchen, die diesen Gründen des Verderbens, diesen Hindernissen der Tugend, entgegen gesetzet werden können.

§. 47.

Von den Mitteln, böse Neigungen zu bezwingen, und der Versuchung zu widerstehen.

Wenn der Mensch mit bösen Begierden zu streiten hat, in Gefahr ist, von ihnen hingerissen zu werden, zu thun, was die Vernunft und das Gewissen nicht gut heissen: so dienen folgende Regeln zur Bewahrung seiner Tugend und Unschuld.

1) Untersuche den Werth dessen, was du begehrest oder verabscheuest, in den Stunden der Gemüthsruhe. Betrachte bey kaltem Blute den Gegenstand deiner Neigung auf allen Seiten, ob er auch wirklich das ist, was du dir vorstellst.

2) Wenn er noch immer reizend, noch immer wichtig scheint, noch immer mächtig genug ist, die erregte Gemüthsbewegung zu unterhalten: so bedenke auch die Folgen, die wahrscheinlicher Weise entstehen würden, wenn du der Begierde nachgäbest. Erwäge, ob dich nicht die Befriedigung dieser Begierde zu viel kosten würde, vielleicht die Mittel zu vielen andern Vergnügungen, vielleicht deine Ehre, vielleicht den Grund deiner Zufriedenheit.

3) Erinnere dich zugleich an jenes reine Vergnügen, das die Tugend gewähret, an je-

ne

ne selige, sanfte, ganz erfüllende Empfindung, die auf den Sieg über das Laster folget, an den frohen und starken Muth, den ein gutes Gewissen giebt, an die Zufriedenheit, die es im Glücke und Unglücke gewähret; und betrachte dagegen das Leere, das Hinfällige, das Niedrige an dem Vergnügen, nach der die Begierde strebt, die dich jetzo erhitzet. Wie bald könnte Reue und Verabscheuung darauf folgen!

4) Prüfe dich, ob du diese Empfindung, der du dich überlässest, diese Begierde, die du hegest, gerne jedermann wolltest wissen lassen? Frage dich, ob du Muth genug hättest, jenem rechtschaffenen Manne, vor dem du Ehrfurcht hast, unter die Augen zu treten, wenn er die That erfahren sollte, die du vor hast? Denke den Tod — denke den unsterblichen Richter — deinen Schöpfer!

5) Bedenke den schrecklichen Satz: Was geschehen ist, bleibt geschehen. Es bleibt die That, die Folgen dauern fort. Das Andenken bleibt, und kann eine Marter des ganzen Lebens für dich werden, in immer wiederkommenden Träumen schlafend dich ängstigen, wachend deine sanftesten Empfindungen dir unterbrechen.

6) Bedenke, was es für Schaden bringt, der Tugend einmal untreu zu werden, dem Laster einmal zu gehorchen.

Erfülle dich, scheinst du zu wanken,
Oft mit dem mächtigen Gedanken,
Die Unschuld ist der Seele Glück.
Einmal verscherzt und aufgegeben,
Verläßt sie dich im ganzen Leben,
Und keine Reu bringt sie zurück.

7) Fliehe endlich, wenn deine Neigung noch zu mächtig ist, die Gelegenheiten, die die Begierden erregen. Die Tugend kann oft den Sieg nicht anders erhalten, als indem sie flieht.

§. 47.

Verwahrungsmittel wider die Affecten.

Dergleichen Betrachtungen, als die vorhergehenden sind, lassen die Leidenschaften nicht zu. Die Regeln des Moralisten sind also nicht praktisch. Er sagt: Man solle fliehen. Ja, wenn man fliehen könnte! — Diese Einwürfe sind gewöhnlich. Aber auch leicht, zu beantworten.

Freylich helfen diese Regeln nichts, wenn sie zu spät kommen. Aber wer sein Herz zu bessern sucht, gewöhnt sich bey gesunden Tagen an dergleichen Betrachtungen, und druckt sich die Maximen des Rechtverhaltens so tief ein,

ein, daß sich die Seele, vermittelst der natürlichen Verknüpfung der Gedanken, daran erinnern muß, wenn sie nun in einem Falle sich befindet, auf welchen die Regeln hinzielen, und auf welchen sie zum voraus schon bey der Betrachtung angewandt worden sind.

Fliehen soll derjenige, der noch fliehen kann. Und jeder hat ja wohl bisweilen Stunden, oder Viertelstunden, wo die Vernunft hervorblickt, wo er einen Entschluß fasset. Hierbey nun an eine solche Regel sich erinnern, kann allerdings nützlich seyn.

Aber wohl dem, der die Begierde nicht bis zum Affect steigen, die Neigung nicht Leidenschaft werden lässet!

Von Affecten ganz frey zu seyn, ist eine allzu harte Forderung. Aber vom Affecte sich nicht überwältigen zu lassen, ihn zu mäßigen, nie so stark ihn werden zu lassen, daß die Ueberlegung gehemmt wird, ist zur Bewahrung der Weisheit und Tugend unumgänglich nöthig.

Um diese Gewalt über die Gemüthsbewegungen sich zu verschaffen,

1) Gewöhne man sich durch oft angestellte Ueberlegung mißtrauisch zu seyn, gegen jede Vorstellung, gegen jedes Urtheil, so in uns entsteht, wenn wir nicht bey kaltem Blute sind;

mache es sich zum festen Grundsatze, keinen Entschluß auszuführen, der alsdenn entsteht, möchte er auch noch so vernünftig scheinen; nichts zu thun, so lang der Affect währet.

2) Deutliche Begriffe, richtige Vorstellungen von dem Werthe der Dinge, verhindern hauptsächlich die Affecten, so wie unrichtige und verwirrte Vorstellungen sie veranlassen. Wer den Satz,

O curas hominum, o quantum est in
rebus inane,

nach seinem ganzen Umfange immer recht im Sinne hätte, bey was für Gelegenheiten würde der wohl in Affect gerathen?

3) Bis wir so weise werden, kann ein gewisser Skepticismus allerdings gute Dienste thun. Wer zweifelt, ist noch fern von der Hitze des Affectes.

4) Wenn man eine Leidenschaft ausrotten will, die bereits eingewurzelt ist, und daher gar leicht ausbricht: so kann es gut seyn, wenn man sich erst kurze Termine setzet, während welcher man sich gewiß nicht von derselben überwältigen zu lassen gedenket; damit Muth und Aufmerksamkeit desto eher sich erhalten, wenn das Ziel nicht allzufern ist.

5) Man

5) Man bemerke sich die Gelegenheiten, wobey, und die Bewegungen, mit welchen der Sturm ordentlich anfängt; und verknüpfe damit in den Gedanken die zurückhaltenden Grundsätze und Betrachtungen, damit man sich zum Widerstand anschicke, weil es noch Zeit ist.

6) Ueberall Zeichen sich machen, die den guten Vorsatz und die Aufmerksamkeit stets rege erhalten, ist eine Genauigkeit, die bey einer so wichtigen Absicht, als die Bezwingung einer bösen Leidenschaft ist, vernünftiger Weise nicht getadelt werden kann.

*) Wenn man diese Regeln auf einzelne Leidenschaften angewandt und weiter ausgeführt lesen will: so sehe man den SENECA de Ira; desgleichen im 94. und folg. 115. und folgende Briefe.

§. 49.

Wider die Verführung.

Wenn man den Ursachen nachdenket, von welchen es hauptsächlich herkömmt, daß die Beyspiele und Urtheile anderer einen so starken Einfluß auf das Verhalten des Menschen haben; so wird man wider die Verführung folgende Regeln ohne Zweifel für gegründet erkennen.

1) Was du einmal für wahr erkannt hast, und für wahr erkennen mußt, so oft deine Ver-

nunft ruhig und frey genug ist, die Wahrheit einzusehen; das darfst du nicht bey jedem Zweifel, bey jedem Scheine des Gegentheils, sogleich aufgeben. Prüfe daher deine praktischen Grundsätze öfters, prüfe sie nach ihrem ganzen Umfange, wiederhole oft ihre Beweise, und wenn es dir nöthig scheinet, auch die Gründe des Gegentheils; prüfe sie in der Unterredung mit rechtschaffenen Leuten, prüfe sie als vor den Augen Gottes, prüfe sie als vor den Pforten der Ewigkeit. Aber wenn sie also bewährt worden sind: so laß dich nicht blendende Scheingründe, feinklingende Sentenzen, oder die den Unwissenden und Thoren so gewöhnlichen Spöttereyen davon abwendig und irre machen. Seinen vernünftigen wohlüberlegten Grundsätzen getreu bleiben, ist das Kennzeichen eines wahrhaftig starken Geistes. Hingegen setzet nichts die Würde eines Geistes mehr herab, als jedweden Eindruck annehmen, und bey geringen Veranlassungen seine Gesinnungen und seinen Charakter verändern.

2) Laß dich nicht den Schein der äusserlichen Vollkommenheiten blenden. Ein Mensch kann klug und vollkommen scheinen, und ein Thor seyn, oder in einigen Stücken Beyfall verdienen, in andern aber Abscheu und Verachtung. Also hüte dich, jemanden sogleich zum völligen Muster dir zu nehmen, der um einiger

guten

guten Eigenschaften willen, wovon er auch vielleicht nur einen falschen Schein an sich hat, einen vortheilhaften Eindruck auf dich gemacht hat. Ja auch deswegen, weil wir unsere Schwachheiten leicht an andern lieben, sollen wir diejenigen am schärfsten prüfen, die uns am meisten gefallen. Kein Mensch ist ohne Fehler; keinem also kann man in allem nachahmen.

3) Laß dich nicht den Schein des Glückes blenden, Weisheit da zu suchen, wo Glückseligkeit zu seyn scheint. Ein Mensch kann glückselig scheinen, und Mitleiden verdienen. Und wenn er glücklich ist: so kann sein Glück eine Folge seiner guten Eigenschaften oder blosses wandelbares Glück seyn. Aber du denkst es zu werden, wenn du nur in seine Fußstapfen trittst, und nimmst also seine Fehler an. — Demnach folge nicht den Beyspielen anderer blindlings, sie seyen auch wer sie wollen; sondern merke dabey immer anf deine innern Gefühle, und wenn du Zeit hast, so untersuche reiflich nach den Grundsätzen der Vernunft.

4) Aus Furcht zu mißfallen, aus Begierde zu gefallen, soll man nie thun was unrecht ist. Denn was wider die Rechtschaffenheit ist, kann keinen aufrichtigen und dauerhaften Beyfall erwerben. Aber bey der Tugend gefällt man gewiß, so viel man den Menschen zu gefallen

 braucht;

braucht; wenn es nur auch wahre Tugend ist. Und wenn man seine Tugend unter zweydeutigen Sitten und Beyspielen bewahren will: so zeige man sie gleich beym Eintritte, gleich bey der ersten Gelegenheit, halte nicht damit zurück, heuchle nicht erst aus Gefälligkeit. Das gegenseitige Betragen ist in vielerley Betrachtungen zu tadeln.

5) Man muß die Gesellschaft der Bösen meiden, wenn man kann, und in Gefahr ist, von ihnen verführet zu werden. Die Laster sind ansteckend; zumal wenn ein Ansatz zur ähnlichen Neigung schon in uns ist. Bist du aber unter ihnen: so betrachte sie als Kranke, deren Anblick dir deine Gesundheit nur noch schätzbarer machen muß. Desto schlimmer, wenn sie sich für gesund halten.

*) Das Lesen ist ein Umgang mit Abwesenden oder Todten. Diese Regeln sind also leicht auf die Lectüre anzuwenden. S. die zehnte von Gellerts moralischen Vorlesungen.

§. 50.

Von der Wachsamkeit und Selbstprüfung.

Aus den vorhergehenden Regeln folget noch eine Hauptregel der Tugendlehre, die goldene Lehre des Pythagoras, daß man am Ende eines

eines jeden Tages seine Handlungen untersuchen, und seinen Gemüthszustand prüfen soll. Wenn der Rausch der Begierden vorbey, wenn der Traum des eingebildeten Glückes verschwunden; wenn jedes Wort, jede Begierde, jede Beschäftigung, jeder Bewegungsgrund, nach der That, bey ruhiger Selbstprüfung, beurtheilet wird: o, wie ganz anders erscheinen sie alsdenn! Und welche Schande, wenn der Tag ungebraucht verflossen! Wenn keine rechtschaffene That in der Ewigkeit für ihn zeugen kann!

Ausser dieser täglichen Prüfung müssen wir öfters einsame Stunden der Untersuchung unseres Lebens, unserer Neigungen, unserer Absichten, schenken; untersuchen, ob keine schädlichen Grundsätze sich eingeschlichen, ob kein guter Vorsatz entkräftet worden, ob keine böse Neigung keime. Der Nutzen solcher Untersuchungen ist groß. Aber es ist ein schlimmes Zeichen, wenn der Mensch auch nicht eine Stunde einsam, mit sich selbst vergnügt, zubringen kann *).

*) S. Sterne's Predigten; die 7. und 12te des ersten Theils. Des Hrn. Leibmed. Zimmermanns Abhandlung über die Einsamkeit, im Han. Mag. 1773.

Viertes Hauptstück.

Von der Glückseligkeit des Tugendhaften, und der Unvollkommenheit der menschlichen Tugend.

§. 51.

Daß man bey der Tugend nicht unglückselig, und ohne sie nicht glückselig seyn könne.

Bey den Moralisten ist kein Satz gewöhnlicher, als daß die Tugend der Weg zur wahren Glückseligkeit sey, daß man ohne sie nicht glückselig, und bey ihr nicht unglückselig seyn könne.

Weil doch die Glückseligkeit das gemeinschaftliche Ziel ist, nach welchem die Menschen streben, bald bey dunkeln bald bey klaren Begriffen: so ist der praktischen Moral daran gelegen, diese Sätze zu mehrerer Evidenz zu bringen.

Wir können es, vermittelst der in der (A. Pr. Ph. §. 22.) bewiesenen Sätze, von den Grund-

Grunderforderniſſen zum glückſeligen Leben. Und in Rückſicht auf jene Grundſätze wird es hier genug ſeyn, wenn wir bemerken:

1) Daß der Tugendhafte ſein Glück, die Vortheile des Lebens, allein recht gebrauche.

2) Daß er die höchſten Güter kenne, und alle Güter nach ihrem wahren Werthe zu ſchätzen wiſſe.

3) Daß er ſeine Begierden vernünftig beherrſche, und ſie zu mäßigen im Stande ſey.

4) Daß er die Quellen des köſtlichen Vergnügens in ſich ſelbſt habe; und beym Unglücke das kräftigſte Mittel zur Beruhigung, das man nur haben kann, ein gutes Gewiſſen, und die Hoffnung einer beſſern Zukunft.

Dieſe Hoffnung, die das Verhalten des Tugendhaften ſo oft im Leben beſtimmt, krönet auch das Ende deſſelben. Standhaft und ſich immer gleich, bleibt er auch in der Stunde, in welcher die Geſinnungen der Menſchen ſo oft ſich ändern. Sie, die oft eine Stunde der Verzweiflung iſt, um welcher willen das ganze Leben bereuet und verflucht wird, iſt ihm eine Stunde der frohſten Empfindung und der heiterſten Ausſicht.

§. 52.

§. 52.

Zweifel an der Tugend. Würdigung der natürlichen Tugend und ihres Trostes. Grenze der philosophischen Sittenlehre.

Aber wo ist der Tugendhafte, der ganz Rechtschaffene, der Weise?

Wo ist der Mensch, der aus reiner Liebe zum allgemeinen Wohl handelt?

Wo ist der Mensch, dessen ganzes Leben mit den Regeln des Rechtverhaltens genau übereinstimmte, dessen Gesinnungen immer so edel, dessen Begierden immer so rein, dessen Neigungen immer so thätig zum Guten, so standhaft bey den Versuchungen gewesen, als es seyn muß, wenn die Tugend völlig und unbefleckt, wenn ihre Frucht Gemüthsruhe, Zufriedenheit und fröliche Empfindung seyn soll?*)

Wenn nun kein Mensch so vollkommen tugendhaft ist: so kann auch keiner bey seiner Tugend sich völlig beruhigen. Oft zwar wird sie sein Gemüth beruhigen, oft wird er sich bey den ungegründeten Urtheilen der Menschen, bey ihren Verfolgungen und Drohungen, getrost in seine Tugend einwickeln können. Aber es werden Stunden kommen, wo beängstigte Ungewißheit in ihm selbst entsteht, und sein Gemüth erfüllet,

Und

Und womit soll sich denn also der Mensch beruhigen, bey dem Bewußtseyn seiner Unvollkommenheiten?

Und womit sich beruhigen, wenn ihm sein Gewissen saget, daß er gethan habe, was er nicht hätte thun sollen, daß er nicht gethan habe, was er hätte thun sollen? Wie kann er das Geschehene ungeschehen machen, wiie kann er die übel gebrauchten Stunden zurück rufen, um sie pflichtmäßig zu gebrauchen? Wie kann er das Andenken der verwerflichen Thaten vertilgen?

Und wenn er dieß Andenken nicht vertilgen kann: wie kann er machen, daß es ihm nicht mehr eine Quelle des Schmerzes ist? Wenn er das Geschehene nicht ungeschehen machen kann: womit kann er sich bis zur festen Beruhigung versichern, daß die Folgen davon ihn nicht treffen werden, so lange treffen werden, als sie fortwähren können, natürliche und durch die Gerechtigkeit des Welrichters veranstaltete Folgen?

Soll er sich mit der Vorstellung der göttlichen Güte beruhigen; wenn ihm sein Gewissen sagt, daß der weislich gütige Gott, daß der gerechte, nicht nach seinem eigennützigen Wunsche mit ihm verfahren könne; oder ihn wenigstens zwischen Furcht und Hoffnung ungewiß lässet?

Soll

Soll er sich bereden, seine Handlungen wären nicht frey genug gewesen, um Strafe *zu verdienen*? Wider diese Ueberredung streitet das innere Gefühl, und das sich selbst verdammende Gewissen. Und die Vernunft sagt, daß die Verhinderung des Bösen, daß das Beste des Ganzen, demohngeachtet Strafe des Uebelthäters erfordern könne; wenn auch seine Handlungen nicht frey, nach jenem metaphysischen Begriffe, gewesen wären.

Kann das Böse durch Opfer gut gemacht, durch Opfer die Gottheit versöhnet werden? Ich sehe die Heyden ihren Göttern opfern. Aber was ist das für die Vernunft! Ist Reue hinlängliche Genugthuung für das Böse? Sie kann das Geschehene nicht *aufheben*. Und ewige Reue wäre doch *auch ewige* Strafe.

Ist es genug zur Versöhnung, das Böse nicht mehr zu thun? Ich habe Böses gethan. Ich habe Unglückliche gemacht, ich habe das Laster befördert, ich habe die junge Tugend verführt, der männlichen Tugend mit Gewalt mich widersetzet. Wenn ich es künftig nicht mehr thue, macht mich dieß schuldloß? Erfordert die Verhinderung des bösen alsdenn keine Strafe, wenn nach einer langen Reihe von Uebelthaten der Uebertreter aufhört zu sündigen?

Aber

Aber ich will hinführo desto eifriger Tugend und Glückseligkeit in der Welt zu befördern suchen! Ja dieß wird dich von neuen Schulden befreyen; aber dieß nimmt jene nichts weg. Und wirst du auch im Stande seyn, zu halten, was du versprichst?

So will ich mich martern, geisseln, alles Vergnügens berauben. — Dieß möchte vielleicht dazu dienen, deinen Abscheu vor dem Laster zu bezeugen; aber vielleicht entziehst du dich dadurch andern Pflichten. Und wirst du durch diese selbst erwählte Strafe die Gerechtigkeit versöhnen, den Grund deiner Unruhe völlig heben, dich wieder unschuldig, ruhig, der Seligkeit fähig machen? —

Gesetzt auch ein Mensch könnte sich beruhigen, bey dem Grade des Eifers im Guten, und der Tugend, deren er sich bewußt ist; sehe wenigstens nichts im Lichte der Vernunft, was ihn schrecken könnte: **) so folgt doch daraus noch nichts wider einen höhern Unterricht, wodurch dem Menschen ein vollkommeneres Bild der Tugend vorgehalten würde, als er noch nicht gekannt hätte, und ihm das Urtheil gesprochen, daß er bey aller seiner Tugend, auch selbst bey derjenigen, zu welcher diese neue Erleuchtung und dieser höhere Beystand ihm verhelfen könne, dennoch vor den

Augen

Augen des Allerheiligsten unrein, seiner Erbarmung bedürftig, und ganz ohne Verdienst sey.

*) Das Buch: *De la fausseté des vertus humaines.* Amst. 1706 2. vol. 8. übertreibt diese Zweifel. Es geschieht bey dieser Materie leicht, daß einer, wenn seine Beweise richtig wären, zu viel bewiesen haben würde.

**) Man sehe doch, wie Epiktet sich, wenn er stürbe, Gott zu übergeben gedenket, beym ARRIAN. IV. 10.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Feder, Johann Georg Heinrich, 1740-1821

Lehrbuch der praktischen Philosophie

Bd.: [1]

Hanau und Leipzig 1775

Ph.u. 178#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045723-6
VD18 90522923